ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Novembre-Décembre 1963 — N° 380

CHAMANISME PEAU - ROUGE

(suite et fin)

Un problème qui préoccupe tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité des Peaux-Rouges est celui de la « Danse des Esprits » (*Ghost Dance*), laquelle a joué un rôle si tragique lors de la défaite finale de cette race. Contrairement à l'opinion courante, cette danse n'était pas un fait totalement nouveau ; plusieurs mouvements du même genre avaient vu le jour bien avant Wovoka, — le promoteur de la *Ghost Dance*, — c'est-à-dire qu'il se produisait assez fréquemment, chez les tribus de l'Ouest, le phénomène suivant : un visionnaire, qui n'était pas nécessairement un chamane, fait l'expérience de la mort et, en revenant à la vie, apporte un message de l'au-delà, à savoir des prophéties concernant la fin du monde, le retour des morts et la création d'une nouvelle terre, — on a même parlé de la « pluie des étoiles », — puis un appel à la paix et finalement une danse devant hâter les événements et protéger les croyants, en l'occurence les Indiens ; en un mot, ces messages d'outre-tombe contenaient les conceptions eschatologiques et « millénaristes » que nous rencontrons sous une forme ou une autre dans toutes les mythologies et dans toutes les religions (1).

(1) Des mouvements tout à fait analogues se sont produits successivement au Pérou et en Bolivie, à partir de la conquête espagnole jusqu'au début de notre siècle.

Ce qu'il y avait de particulier et aussi de tragique dans la *Ghost Dance* était dû aux circonstances physiques et psychologiques du moment : le désespoir des Indiens transposait ces prophéties dans un avenir immédiat et leur conférait en outre une allure combative tout à fait opposée au caractère pacifique du message primitif ; ce ne furent toutefois pas les Indiens qui provoquèrent le combat. Quant aux prodiges expérimentés par certains croyants, — des Sioux notamment, — ils semblent avoir été moins des phénomènes de suggestion que des hallucinations dues à une psychose collective, et déterminées en partie par des influences chrétiennes ; Wovoka a toujours nié d'avoir prétendu être le Christ, alors qu'il ne nia jamais d'avoir rencontré l'Etre divin — ce qui peut s'entendre de bien des façons — et d'avoir reçu un message ; il n'avait cependant aucun motif de nier la première chose plutôt que la seconde (1). Il n'y a pas lieu, à ce qu'il nous semble, d'accuser Wovoka d'imposture, d'autant qu'il a été décrit comme un homme sincère par des Blancs qui pourtant n'avaient aucun préjugé favorable ; la vérité est sans doute qu'il a été, lui aussi, une victime des circonstances. Pour ramener tout ce mouvement à ses justes proportions, il faut le regarder dans son contexte traditionnel, le « polyprophétisme » indien et l'« apocalyptisme » propre à toute religion, puis dans son contexte contingent et temporel, l'écroulement des bases vitales de la civilisation des Plaines.



La fascinante combinaison de l'héroïcité combative et stoïque et de l'allure sacerdotale conférait à l'Indien des Plaines et des Forêts une sorte de majesté à la fois aquiline et solaire, d'où cette beauté puissamment originale et irremplaçable qui s'attache à l'homme rouge et contribue à son prestige de guer-

(1) Cf. *The Ghost-Dance Religion*, par James Mooney, dans *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, Washington 1896, et aussi : *The Prophet Dance of the Northwest*, par Leslie Spier, dans *General Series in Anthropology*, Menasha, Wisconsin, 1935.

rier et de martyr (1). Comme le Japonais du temps des samouraïs, le Peau-Rouge était profondément artiste dans sa manifestation personnelle même : outre que sa vie était un jeu perpétuel avec la souffrance et la mort (2) et de ce fait une sorte de *karma-yoga* chevaleresque (3), il savait donner à ce style spirituel un revêtement esthétique d'une expressivité insurpassable.

Un élément qui a pu donner l'impression que l'Indien est un individualiste — par principe et non *de facto* seulement, — c'est l'importance cruciale que revêt chez lui la valeur morale de l'homme, le caractère si l'on veut, d'où le culte de l'acte (4). L'acte héroïque et silencieux s'oppose à la parole vaine et prolixe du lâche ; l'amour du secret, la réticence de livrer le sacré par des discours faciles qui l'affaiblissent et le dilapident, s'expliquent par là. Tout le caractère indien se laisse en somme définir par ces deux mots, si de telles ellipses sont permises : acte et secret ; acte foudroyant, au besoin, et secret impassible. Tel un roc, l'Indien d'autrefois se reposait en lui-même, en sa personnalité, pour ensuite la traduire en acte avec

(1) N'en déplaise aux pseudo-réalistes antiromantiques qui ne croient qu'au trivial. Si aucun des peuples dits primitifs n'a suscité un intérêt aussi vif et tenace que les Peaux-Rouges, et si l'Indien incarne certaines de nos nostalgies qu'on a tort de qualifier de puériles, il faut bien qu'il soit quelque chose par lui-même, car « il n'y a pas de fumée sans feu ».

(2) Une « ordalie », suivant une expression de Hartley Burr Alexander.

(3) Le fils de Héhaka Sapa nous raconta qu'il y avait, parmi les guerriers indiens, des hommes qui faisaient vœu de mourir à la guerre ; on les appelait « ceux qui ne reviennent pas », et ils portaient des insignes particuliers, notamment un bâton orné de plumes dont la pointe était recourbée. Nous en avons entendu parler également chez les Indiens Corbeaux.

(4) « Ce qu'on ne peut jamais enlever à un homme — nous dit un Sioux — c'est son éducation ; on ne peut ni l'enlever et on ne peut pas non plus l'acheter. Chacun doit se former son caractère et sa personnalité ; celui qui se laisse aller, tombera et en portera la responsabilité. » Tout aussi typique est la réflexion suivante du même interlocuteur : « Quand l'Indien fume le Calumet, il le dirige vers les quatre directions et vers le ciel et la terre, et ensuite il doit veiller à sa langue, à ses actions et à son caractère. »

l'impétuosité de l'éclair ; mais en même temps il restait humble devant le Grand Mystère dont la nature environnante était, pour lui, le message permanent.

La nature est solidaire de la sainte pauvreté et aussi de l'enfance spirituelle ; elle est un livre ouvert dont l'enseignement de vérité et de beauté ne s'épuise jamais. C'est au milieu de ses propres artifices que l'homme se corrompt le plus facilement, ce sont eux qui le rendent avide et impie ; auprès de la nature vierge, qui ne connaît ni agitation ni mensonge, l'homme a des chances de rester contemplatif comme l'est la nature elle-même. Et c'est la Nature totale et quasi divine qui, au-delà de tous les errements humains, gardera le dernier mot.



Pour bien comprendre le destin abrupt de la race indienne, il faut tenir compte du fait que cette race a vécu pendant des millénaires dans une sorte de paradis pratiquement illimité ; les Indiens de l'Ouest s'y trouvaient encore au début du XIXe siècle. Ce f un paradis rude, certes, mais offrant une ambiance grandiose à caractère sacré, et comparable à bien des égards à ce que fut l'Europe nordique avant l'arrivée des Romains (1). Comme les Indiens s'identifiaient spirituellement et humainement à cette nature inviolée, et inviolable selon eux, ils en acceptaient toutes les lois, donc aussi la lutte pour la vie en tant que manifestation du « principe du meilleur » ; mais avec le temps, et en fonction des conséquences de l'« âge de fer » où prédominent les passions et où disparaît la sagesse, les abus se répandaient de plus en plus ; un individualisme héroïque, mais vindicatif et cruel obscurcissait les vertus désintéressées, comme ce fut du reste le cas chez tous les peuples guerriers. La si-

(1) Les Germains habitaient des hameaux et les Gaulois des cités, mais tous les bâtiments étaient en bois, ce qui indique une différence foncière par rapport aux villes en pierre des Méditerranéens.

tuation privilégiée des Indiens — en marge de « l'Histoire » et des écrasantes civilisations citadines — devait finir par s'épuiser ; il n'y a rien d'étonnant à ce que cet épuisement d'un paradis en quelque sorte vieilli coïncidât avec les temps modernes (2).

Mais de toute évidence, cet aspect unilatéral de fatalité ne saurait atténuer ni excuser aucune des vilenies dont l'Indien a été la victime depuis des siècles, sans quoi les notions de justice et d'injustice n'auraient pas de sens et qu'il n'y aurait jamais eu d'infamie ni de tragédie. Les défenseurs de l'invasion blanche et de toutes ses conséquences font volontiers valoir que tous les peuples ont de tout temps commis des violences ; des violences, oui, mais non pas forcément des bassesses, perpétrées, par surcroît, au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, de la civilisation, du progrès et des droits de l'homme... La destruction consciente, calculée, méthodique, officielle — et non point anonyme — de la race rouge, de ses tradition et de sa culture, en Amérique du Nord et partiellement aussi en Amérique du Sud, loin d'avoir été un processus inévitable, — et éventuellement excusable par des lois naturelles à condition qu'on ne prétende pas les avoir dépassées grâce à la « civilisation », — cette destruction, disons-nous, demeure en réalité l'un des plus grands crimes et l'un des plus insignes vandalismes dont l'Histoire ait gardé le souvenir.

Ceci dit, il reste l'aspect inéluctable des choses, celui de la fatalité, en vertu duquel ce qui est possible ne peut pas ne pas se manifester en quelque manière, et tout ce qui arrive a ses causes proches ou lointaines ; cet aspect du monde et du destin n'empêche toutefois pas les choses d'être ce qu'elles sont :

(2) Last Bull — l'ancien gardien des flèches sacrées des Cheyennes — nous raconta une vieille prophétie des Cheyennes : un homme viendrait de l'Est avec une feuille — ou une peau — couverte de signes graphiques ; il montrerait cette feuille en déclarant que cela vient du Créateur du monde ; et il détruirait hommes, arbres et herbes pour les remplacer par d'autres hommes, d'autres arbres, d'autres herbes.

le mal reste le mal sur son propre plan. On condamne le mal pour sa nature, non pour son caractère inévitable ; ce dernier, on l'accepte, car le tragique entre nécessairement dans le jeu divin, et ne serait-ce que parce que le monde n'est pas Dieu ; on n'accepte pas l'erreur, mais on se résigne à son existence. Mais au-delà des destructions terrestres, il y a l'Indestructible : « Chaque forme que tu vois — chante Roumi — possède son archétype dans le monde divin, au-delà de l'espace ; si la forme périt, qu'importe, puisque son modèle céleste est indestructible. Chaque belle forme que tu as vue, chaque parole profonde que tu as entendue, — ne sois pas attristé parce que tout cela se perd ; car il n'en est pas ainsi. La Source divine est immortelle, et son cours donne de l'eau sans arrêt ; comme ni l'une ni l'autre ne peut s'arrêter, de quoi te lamentes-tu ?... A partir du moment où tu es entré dans ce monde de l'existence, une échelle a été placée devant toi... »

Frithjof SCHUON

LE MASQUE SACRÉ

Le masque est un des modes les plus répandus et sans doute les plus anciens de l'art sacré. On le retrouve aussi bien dans les civilisations les plus élaborées, comme celles de l'Inde ou du Japon, que chez les peuples appelés primitifs. La seule exception constituent les civilisations rattachées au monothéisme sémitique, bien que le masque se soit conservé dans le folklore des peuples chrétiens et de quelques peuples musulmans (1), et cela parfois sous des formes dont le symbolisme est encore manifeste (2) ; la ténacité même de leur survivance, à l'encontre de toute pensée « évoluée », prouve d'ailleurs indirectement leur origine sacrée.

Pour le Christianisme, comme pour le Judaïsme et l'Islam, l'usage rituélique du masque ne pouvait être qu'une forme d'idolâtrie. Il se rattache en effet, non pas à l'idolâtrie mais au polythéisme, si l'on entend par ce terme non le paganisme mais une « vision » spirituelle du monde qui personnifie spontanément les fonctions cosmiques sans ignorer la nature une et infinie de la Réalité suprême.

Cette vision implique un concept de la « personne » quelque peu différent de celui que nous connaissons du monothéisme. Il se déduit de l'expression « *persona* » même : On sait que dans le théâtre antique, issu du théâtre sacré des Mystères, ce mot

(1) Notamment chez les musulmans de Java et d'Afrique noire. Le masque existe aussi chez les berbères de l'Afrique du Nord, où il revêt un caractère carnavalesque.

(2) Chez les peuples germaniques on trouve le masque grotesque — à caractère « apotropéique », utilisé surtout lors des mascarades solsticiales — et le masque féerique, de même que le masque héroïque, qui existe aussi dans le folklore espagnol.

désignait à la fois le masque et le rôle (3). Or le masque exprime nécessairement, non pas une individualité — dont la figuration n'exigerait guère de masque — mais un type, donc une réalité intemporelle, cosmique ou divine. La « personne » s'identifie ainsi à la fonction, et celle-ci est à son tour un des multiples masques de la Divinité, dont la nature infinie reste impersonnelle.

Il y a une hiérarchie de fonctions et donc de « personnes » divines ; mais leur multiplicité même fait qu'aucune ne peut être considérée comme le « masque » unique et total de la Divinité infinie. Celle-ci peut revêtir tel ou tel masque pour se révéler le plus directement à son adorateur ; ou encore, ce dernier peut choisir tel masque particulier comme support et comme voie ; il finira toujours par y retrouver toute dignité céleste, car chacune des qualités universelles contient essentiellement les autres. C'est ce qui explique le caractère apparemment flottant des anciens panthéons (4).

L'essence des qualités universelles est une ; c'est ce qu'affirme le monothéisme en proclamant l'unicité de la « personne » divine. C'est comme s'il se servait de l'idée de la personne, — la seule qu'un polythéisme oublieux de l'absolu pouvait encore saisir, — pour affirmer l'unité de l'Essence. En revanche, le monothéisme dut faire une distinction entre la personne et ses diverses fonctions ou qualités, distinction du reste évidente puisque semblable à celle qui existe entre le sujet humain et ses facultés. Il n'en reste pas moins vrai que la divinité personnelle se conçoit toujours à travers l'une ou l'autre de ses qualités, lesquelles se distinguent et s'excluent parfois

(3) On a fait dériver *persona* de *personare*, « sonner à travers » — le masque étant littéralement le porte-parole de l'essence cosmique qui se manifeste par lui — mais cette étymologie serait douteuse, d'après Littré, pour des raisons phonétiques ; elle n'en garde pas moins, même dans ce cas, une certaine valeur au point de vue des coïncidences significatives — lesquelles précisément ne sont pas des « hasards » — au sens du *nirukta* hindou.

(4) Nous pensons au fait qu'un dieu secondaire peut occasionnellement « usurper » le rôle suprême.

sur le plan de leur manifestation ; jamais toutes ne se révèlent en même temps, et là où elles coïncident, dans la plénitude indifférenciée de leur essence commune, il n'y a plus vraiment de personne : ce qui est au-delà de toute distinctivité, est par là même au-delà de la personne. Mais la distinction entre le Dieu personnel et l'Essence impersonnelle est du ressort de l'ésotérisme, qui rejoint ainsi la métaphysique sous-jacente au polythéisme traditionnel (5-. Quoi qu'il en soit, en niant la multiplicité des « personnes », le monothéisme dut aussi rejeter l'usage rituélique du masque.

Mais revenons au masque sacré comme tel : il est avant tout le moyen d'une théophanie ; l'individualité de son porteur ne s'efface pas seulement devant le symbole revêtu, elle se fond en lui jusqu'à devenir l'instrument d'une « présence » supra-humaine. Car l'usage rituélique du masque va beaucoup plus loin qu'une simple figuration : c'est comme si le masque, en voilant le visage ou le « moi » extérieur de son porteur, dévoilait en même temps une possibilité latente en lui. L'homme devient réellement le symbole qu'il a revêtu, ce qui présuppose à la fois une certaine plascitité psychique et une influence spirituelle actualisée par la forme du masque. Aussi considère-t-on généralement un masque sacré comme un être réel ; on le traite comme s'il était vivant, et on ne le revêt qu'après avoir accompli des rites de purification (6).

L'homme s'identifie du reste spontanément au rôle qu'il joue et qui lui a été imposé par sa provenance, son destin et son ambiance sociale. Ce rôle est un masque, le plus souvent un faux masque dans un monde factice comme le nôtre, et en tout cas une

(5) Dans l'ésotérisme musulman, par exemple, les dieux multiples des polythéistes sont souvent comparés à des noms divins ; le paganisme, ou le polythéisme au sens restrictif du terme, correspond alors à une confusion entre le « nom » et le « nommé ».

(6) Il en vas de même pour le façonnement des masques chez la plupart des peuples africains : le sculpteur d'un masque sacré doit se soumettre à une certaine ascèse. Cf. Jean-Louis Bédouin, *Les Masques* (Les Presses Universitaires, Paris 1961).

forme qui délimite plus qu'elle ne libère .Le masque sacré, par contre, avec tout ce que son port implique en fait de gestes et de paroles, offre subitement à la « conscience de soi-même » un moule beaucoup plus vaste et par là même une occasion de réaliser la « liquidité » de cette conscience, sa faculté d'épouser toutes les formes sans en être aucune.

***

Une remarque s'impose ici : par « masque » nous entendons avant tout un visage artificiel qui recouvre la face du porteur ; mais dans bien des cas — dans le théâtre chinois par exemple ou chez les Peaux-Rouges — une simple peinture du visage a la même fonction et la même efficacité. Normalement, le masque est complété par un revêtement ou un ornement du corps entier ; en outre, l'usage rituélique du masque est le plus souvent accompagné de la danse sacrée, dont les gestes symboliques et le rythme ont le même but que le masque, celui d'actualiser une présence supra-humaine.

Le masque sacré ne suggère pas toujours une présence angélique ou divine, il peut également être l'expression et le support d'une présence « asurique » ou démoniaque, sans que cela implique nécessairement une déviation ; car cette présence en soi malfaisante peut être domptée par une influence supérieure et captée dans un but expiatoire, comme cela arrive dans certains rites lamaïstes. Mentionnons aussi, comme exemple bien connu, le combat du *Barong* et de la sorcière *Rangda* dans le théâtre sacré balinais : le *Barong*, qui a la forme d'un lion fantastique, et qui est communément considéré comme le génie protecteur du village, est en réalité le lion solaire, symbole de la lumière divine, ce qu'expriment ses ornements dorés ; il doit affronter la sorcière *Rangda*, personnification des forces ténébreuses. L'un et l'autre de ces masques est le support d'influences subtiles qui se communiquent à tous ceux qui participent au drame ; entre eux, un combat réel se déroule. A un certain moment, des jeunes gens en trance se jettent contre la sorcière

Rangda pour la poignarder ; mais le pouvoir magique du masque les force à tourner leurs *Kriss* contre eux-mêmes; à la fin, le *Barong* repousse la sorcière *Rangda*. Celle-ci est en réalité une forme de la déesse *Kali*, de la puissance divine envisagée dans sa fonction destructive et transformante, et c'est en vertu de cette nature implicitement divine du masque que son porteur peut l'assumer impunément.

Le masque grotesque existe à bien des niveaux différents. Il a généralement une vertu « apotropéique », car en dévoilant la véritable nature de certaines influences néfastes, on les met en fuite. Le masque « objectivise » des tendances ou forces qui sont d'autant plus dangereuses qu'elles restent vagues et inconscientes ; il leur propose leur propre visage laid et méprisable afin de les désarmer (7). Son effet est donc psychologique mais dépasse le plan de la psychologie ordinaire, puisque la forme même du masque et son efficacité quasi magique dépendent d'une science des tendances cosmiques.

Le masque « apotropéique » a souvent été transposé dans le décor sculptural des temples. Lorsque son caractère à la fois grotesque et terrifiant est conçu comme un aspect de la puissance divine destructrice, il est à son tour un masque divin. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut interpréter le Gorgoneïon des temples grecs archaïques, et c'est là le sens du *Kâla-mukha*, le masque composite qui orne le faîte des niches sacrées dans l'architecture hindoue (8).

Le masque sacré emprunte nécessairement ses formes à la nature, mais il n'est jamais « naturaliste », puisque son but est de suggérer un type cosmique intemporel. Il atteint ce but, soit en soulignant certains traits essentiels, soit en combinant des for-

(7) Les masques thérapeutiques des Iroquois — appelés *False Faces*, « Faux Visages » — sont un exemple bien connu et particulièrement typique de la fonction dont il s'agit ; ils rappellent d'ailleurs étrangement certains masques populaires des pays alpestres.

(8) Cf. Ananda K. Coomaraswamy : *The Face of Glory*, et aussi notre livre *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, p. 55.

mes de natures différentes mais analogues entre elles, telles des formes humaines et animales, ou celles-ci et des formes purement géométriques. Son langage formel s'adresse beaucoup moins souvent à la sensibilité émotive qu'on ne serait tenté de le croire : les masques rituels des esquimaux, par exemple, des Indiens de la côte du nord-ouest américain ou ceux de certaines tribus nègres, ne sont intelligibles que pour celui qui en connaît toutes les références symboliques. On peut dire la même chose des masques du théâtre sacré hindou : le masque de Krishna, tel qu'on le montre dans l'Inde du sud, n'est qu'un ensemble de métaphores.

Au sujet des masques à forme animale, nous ferons les remarques suivantes : l'animal est en lui-même un masque de Dieu ; ce qui nous regarde par son visage, ce n'est pas tant l'individu que le génie de l'espèce, le type cosmique, qui correspond à une fonction divine. On pourrait aussi dire que dans l'animal, les différentes puissances ou éléments de la nature assument la forme du masque : l'eau se « personnifie » dans le poisson, l'air dans l'oiseau ; dans le bufle ou le bison, la terre se manifeste dans son aspect généreux et fertile, et dans l'ours elle montre sa face obscure. Or, les puissances de la nature sont des fonctions divines.

Toutefois, les danses avec des masques à formes animales peuvent avoir un but pratique, celui de se concilier le génie de l'espèce du gibier. C'est là une action magique, mais qui peut fort bien s'intégrer dans une vision spirituelle des choses. Puisque les liens subtils entre l'homme et son ambiance naturelle existent, on peut en faire usage comme on utilise des conditions physiques. Ce qui importe, du point de vue spirituel, c'est la conscience de la hiérarchie réelle des choses. Certes, l'usage rituélique du masque peut dégénérer en une magie pure et simple, mais ce cas est plus rare qu'on ne le pense communément.

Chez les Bantous comme chez d'autres peuples africains, le masque sacré par excellence représente l'animal totem, qui est considéré comme l'ancêtre de la tribu. Il ne s'agit évidemment pas de l'ancêtre

naturel, mais du type intemporel dont les ancêtres ont reçu leur autorité spirituelle. L'animal-masque est donc un animal supraterrestre, ce qui s'exprime dans sa forme mi-animale mi-géométrique (9). De même, les masques antropomorphes d'« ancêtres » n'évoquent pas simplement un individu ; ils représentent le type ou la fonction cosmique dont l'ancêtre était la manifestation humaine : chez des peuples où la filiation spirituelle coïncide pratiquement avec une descendance ancestrale, l'ancêtre qui est à l'origine de cette descendance assume nécessairement un rôle de héros solaire, de nature mi-humaine, mi-divine.

En un certain sens, c'est le soleil qui est le masque divin par excellence. Car il est comme un masque devant la lumière divine, qui aveuglerait et brûlerait les êtres terrestres si elle était dévoilée. Or, le lion est l'animal solaire, et le masque en forme de tête de lion est une image du soleil. On retrouve ce même masque appliqué à des fontaines où le jet d'eau qui en jaillit symbolise la vie provenant du soleil.

La coutume de couvrir d'un masque le visage d'un mort n'était pas exclusivement propre aux anciens Egyptiens ; le sens premier de cette coutume devait cependant être le même partout : par sa forme symbolique — parfois semblable au soleil (10) — ce masque représentait le prototype spirituel dans lequel le mort étant censé se réintégrer. On considère généralement le masque recouvrant le visage des momies égyptiennes comme un portrait stylisé du défunt, mais cela n'est vrai qu'en partie, bien que ce masque [illegible]nne réellement, vers la fin de l'ancien monde [illegible]n et sous l'influence de l'art gréco-romain, un vé[illegible] portrait funéraire. Avant cette décadence, il est [illegible] masque qui ne montre pas le défunt tel qu'il étai[illegible] tel qu'il doit devenir ; c'est un visage

(9) Peut-être les images égyptiennes de dieux au corps d'homme et à la tête d'animal dérivent-elles de l'usage rituélique du masque. Ces dieux correspondent à des anges ; or, selon saint Thomas, chaque ange occupe le rang d'une espèce entière.

(10) [illegible] Jean-Louis Bédouin, op. cit. p. 89 ss.

humain qui se rapproche en quelque sorte de la forme immuable et lumineuse des astres. Or, ce masque joue un rôle déterminé dans l'évolution posthume de l'âme : selon la doctrine égyptienne, la modalité subtile inférieure de l'homme, celle que les Hébreux nomment le « souffle des ossements » (11) et qui se dissout normalement après la mort, peut être retenue et fixée par la forme sacrée de la momie. Cette forme — ou ce masque — jouera donc, par rapport à cet ensemble de forces subtiles diffuse et centrifuges, le rôle d'un principe formant : elle sublimera ce « soufle » et le fixera en faisant de lui comme un lien entre ce monde-ci et l'âme même du défunt, un pont par où les incantations et les offrandes des survivants atteindront l'âme, et par où sa bénédiction puisse leur parvenir. Cette fixation du « souffle des ossements » se produit d'ailleurs spontanément lors du trépas d'un saint, et c'est cela qui fait d'une relique ce qu'elle est : chez un saint, la modalité psychique inférieure ou la conscience corporelle a déjà été transformée lors de son vivant ; elle est devenue le véhicule d'une présence spirituelle qu'elle fixera aux reliques et au tombeau du saint personnage.

Il est probable qu'à l'origine les Egyptiens ne consacraient que les momies d'hommes de haute dignité spirituelle, car on ne peut sans danger retenir la modalité psycho-physique de n'importe qui. Aussi longtemps que le cadre traditionnel restait intact, ce danger pouvait être neutralisé ; il ne se manifestera que lorsque des hommes d'une civilisation toute différente et par-dessus ignorants des réalités subtiles briseront les sceaux des tombeaux.



La stylisation typique du visage humain se retrouve aussi dans les masques du *Nô*, le théâtre rituel japonais, avec une intention à la fois psychologique et spirituelle : chaque type de masque montre une certaine tendance de l'âme, qu'elle met à nu, dans ce

(11) Cf. René Guénon : *L'Erreur spirite*, ch. VII.

qu'elle a de fatal ou de généreux ; ainsi, le jeu des masques est le jeu des *gunas*, des tendances cosmiques, dans l'âme.

La différenciation des types, dans le *Nô*, est obtenue par des moyens très subtils : plus l'expression d'un masque est latente et immobile, plus elle sera vivante dans le jeu ; chaque geste de l'acteur la fera parler, chaque mouvement, avec son glissement de la lumière sur les traits, révélera un nouvel aspect du masque ; c'est comme une soudaine vision d'une profondeur ou d'un abîme de l'âme.

Titus BURCKHARDT

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

LES COMMENTAIRES SUR LES LETTRES ISOLEES

En continuant la publication d'extraits traduits des *Ta'wîlâtu-l-Qur'ân* d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî (1), nous donnons maintenant un recueil de tous les passages qui interprètent les énigmatiques Lettres-Isolées (*al-Hurûfu-l-muqatta'ât*) placées en tête de certaines sourates, ce qui leur vaut en outre la désignation comme «Initiales des sourates » (*Awâilu-s-suwar*) ou « Inaugurales des sourates » (*Fawâtihu-s-suwar*).

A ce sujet quelques données préliminaires seront utiles.

Il y a 29 sourates (2) qui portent à leur début des lettres isolées se présentant comme des « monogrammes » ou des « chiffres », et comptant ainsi néanmoins, sauf quelques exceptions (3), comme des versets entiers. Tout en étant reliées entre elles dans l'écriture, ces lettres se lisent isolément, et chacune, non par sa valeur phonétique, mais par son « nom » (4).

---

(1) Voir *E.T.* de mars-avril 1963.

(2) Ce nombre correspond naturellement à un cycle lunaire et certaines conséquences en découlent dans les applications cosmologiques.

(3) Quelquefois le monogramme n'est que la partie initiale du premier verset (quand il inclut la lettre *Râ*, quand il n'a qu'une lettre, et dans la sourate XXVII : *Tâ-Sîn*), ou au contraire ses lettres constitutives sont séparées en deux groupes comptant chacun pour un verset entier (cf. sourate XLII).

(4) Un hadith prophétique dit de façon exemplaire à propos du premier monogramme, celui de la sourate de la Génisse : « Celui qui récite un vocable (*harf* = lettre) du Livre d'Allah a une bonne œuvre pour soi, et toute bonne œuvre sera récompensée par dix fois sa valeur. Or je ne dis pas que ALM (= *Alif-Lâm-Mîm*) est un vocable, mais je dis qu'*Alif* est un vocable, *Lâm* un *vocable* et *Mîm* un vocable ».

SOURATES		MONOGRAMMES			
Noms et n°s d'ordre coranique		En arabe (de droite à gauche) Lettres liées	Lettres séparées	Transcription	Noms des Lettres
La Génisse	(II°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
La Famille d'Imrân	(III°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Les Limbes	(VII°)	المص	ا ل م ص	ALMÇ	Alif-Lâm-Mîm-Çâd
Jonas	(X°)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Houd	(XI°)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Joseph	(XII°)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Le Tonnerre	(XIII°)	المر	ا ل م ر	ALMR	Alif-Lâm-Mîm-Râ
Abraham	(XIV°)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Hijr	(XV°)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Marie	(XIX°)	كهيعص	ك ه ي ع ص	KHY'AÇ	Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Çâd
T'â-Hâ	(XX°)	طه	ط ه	T'H	T'â-Hâ
Les Poètes	(XXVI°)	طسم	ط س م	T'SM	T'â-Sîn-Mîm
Les Fourmis	(XXVII°)	طس	ط س	T'S	T'â-Sîn
Le Récit	(XXVIII°)	طسم	ط س م	T'SM	T'â-Sîn-Mîm
L'Araignée	(XXIX°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Les Roums	(XXX°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Loqmân	(XXXI°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
La Prosternation	(XXXII°)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Yâ-Sîn	(XXXVI°)	يس	ي س	YS	Yâ-Sîn
Çâd	(XXXVIII°)	ص	ص	Ç	Çâd
Le Pardonnant	(XL°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Les Détaillés	(XLI°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
La Délibération	(XLII°)	حم عسق	ح م ع س ق	H'M 'ASQ	H'â-Mîm Ayn-Sîn-Qâf
Les Dorures	(XLIII°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
La Fumée	(XLIV°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
L'Agenouillée	(XLV°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Al-Ahqâf	(XLVI°)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Qâf	(L°)	ق	ق	Q	Qâf
Le Calame	(LXVIII°)	ن	ن	N	Nûn

Note. - Dans la prononciation psalmodique ces lettres reçoivent cependant des valeurs vocaliques variant avec les "lectures traditionnelles" *(qira'ât)* ; il n'y a aucun intérêt de les indiquer ici.

Certains monogrammes consistent en une seule lettre, d'autres sont formés de deux lettres, de trois, de quatre ou de cinq : il n'y en a pas qui dépasse ce nombre (5).

Des 28 lettres de l'alphabet arabe (6) seulement 14 figurent dans ces sigles, à savoir : *Alif, Hâ, H'â, T'â, Yâ, Kâf, Lâm, Mîm, Nûn, Sîn, Ayn, Çâd, Qâf et Râ* (7). Prises avec leurs répétitions, il y a en tout 78 lettres isolées inscrites en tête de sourates, ce qui correspond, selon Ibn Arabi, au nombre des branches de la Foi.

Ces monogrammes détiennent le mystère du Coran, et on cite souvent à ce propos, entre autres, la parole d'Abû Bakr aç-Çiddîq, le Compagnon du Prophète et le 1er Calife : « Allah a dans chaque Livre révélé un secret, et Son secret dans le Coran ce sont les Initiales des sourates (*Awâilu-s-suwar*) ». Cependant de nombreuses acceptions traditionnelles en sont données dans les commentaires classiques : il s'agirait ainsi soit de titres des sourates, soit de noms divins, soit de noms du Coran ou d'autres réalités traditionnelles, soit de formules de serment, etc. Tout cela est valable, bien entendu sans exclusivisme, mais les choses les plus importantes restent cependant peu connues à l'extérieur, car elles sont du domaine ésotérique le plus caché et le plus difficile à exprimer et à faire comprendre (8).

Le commentateur ne fait nulle part un examen d'ensemble, ou au moins proprement introductif, de ces sigles ; il traite de chacun d'eux à sa place dans l'ordre du texte, et quelques renvois seulement établissent expressément des relations entre les différents passages bien clairsemés de cette matière spéciale. Cependant son point de vue métaphysique et initiatique en unifie et organise facilement la symbolique caractéristique, et on constate finalement que, en somme, l'auteur a considéré les « lettres isolées » surtout comme des clefs pour la compréhension du mystère de la révélation coranique, ce qui n'est du reste que très naturel.

---

(5) Cette limite est caractéristique d'une cosmologie du monde sensible (les 5 éléments), mais les applications transposées à des niveaux supérieurs sont également à envisager.

(6) Quelques fois on compte une 29e lettre, le *Lâm-alif* (lettre cependant combinée), ce qui se rapporte aussi au cycle lunaire.

(7) Il est à remarquer que les différentes combinaisons présentées par les monogrammes sont elles aussi au nombre de 14.

(8) On pourrait évoquer ici un hadith prophétique qui a d'ailleurs une valeur d'application générale à tout l'ordre ésotérique : « Il y a en fait de science une part qui est d'aspect caché et que ne connaissent que les Savants par Allah ; si ceux-ci en parlent, les ignares au sujet d'Allah la contestent ».

Point à signaler dès le début, leur fonction symbolique dans le commentaire d'Al-Qâchânî, est fondamentalement métonymique : chaque lettre est considérée comme l'initiale, ou encore la finale, et quelquefois même une lettre intérieure, d'un terme sacré qu'elle représente ainsi à l'endroit : nom divin, angélique, prophétique, ou de quelque réalité ou notion initiatique. Le procédé, qui est traditionnel et remonte à la première génération d'interprètes du Coran, les Compagnons, peut sembler quelque peu sommaire et pas assez rigoureux, surtout quand on constate la variété des termes qu'on fait correspondre à une même lettre soit selon des interprètes différents soit selon un même interprète (9). Mais il est fondé et justifié par cette vertu qu'ont les lettres dans une langue et une écriture sacrées de représenter des idées que comporteront nécessairement les termes dans la composition desquels elles entrent : le choix de la lettre (le plus fréquemment l'initiale comme plus représentative en raison de sa position « principielle ») est une question de circonstance et de pure expressivité.

Quoiqu'il en soit, dans le cas présent les conséquences doctrinales résultent avec une logique et une cohérence remarquables et apparaissent aussi de première importance. Il s'agit d'ailleurs non seulement du processus de la révélation du Livre sacré mais aussi de la manifestation mohammadienne comme la théophanie par excellence.

Il y a un autre point qui mériterait une attention spéciale, car il nous semble d'une importance capitale, mais nous ne pouvons faire maintenant que le signaler, notre but étant ici d'introduire seulement les extraits traduits d''Al-Qâchânî. Tout au début de ses considérations sur les Lettres-Isolées (au sujet de ALM de la sourate II[e]) le commentateur rattache celles-ci au corpus du *Jafr*, science basée sur les vertus des lettres et donnée comme une science éminemment initiatique qui ne sera détenue d'ail-

---

(9) Ibn Abbas en interprétant le groupe littéral ALM (*Alif-Lâm-Mim*) dit par exemple : « L'*Alif* est une indication qu'Allah est *Ahad* (Un), *Awwal* (Premier), *Akhir* (Dernier), *Azalî* (Eternel-sans commencement), *Abadî* (Eternel-sans fin) ; le *Lâm* qu'Il est *Latîf* (Subtil), et le *Mim* qu'Il est *Malik* (Roi-Détenteur), *Majîd* (Glorieux) et *Mannân* (Bienfaisant). »

Le même Ibn Abbas dira en une autre circonstance au sujet des mêmes lettres : « *Alif-Lâm-Mim* signifient *Anâ-llâhu-a'lam* = « Moi, Allah, Je suis le plus savant » ; où l'on trouve les trois cas métonymiques signalés : par l'initiale, par une intérieure et par la finale. Cependant tout cela n'empêchera pas le même Compagnon, qui porte d'ailleurs le titre d'« Interprète par excellence du Coran » (*Tarjumânu-l-Qurân*), de déclarer aussi : « Les savants sont incapables de les saisir. »

leurs de façon parfaite que par le *Mahdi*. Or si le Coran commence avec la deuxième lettre de l'alphabet, le *Bâ* (du *Bismillah*), dont le symbolisme est celui de l'Intellect créé, à son intérieur, et dans une situation à la fois éminente et étrange, il contient les mystérieux monogrammes comme des versets et des articles à part, composés de 14 lettres sur les 28 existantes, qui commencent, eux, avec la première lettre de cet alphabet, l'*Alif*, dont le symbolisme est celui de l'Essence Absolue et du Principe premier (10). Cette constatation peut non seulement souligner encore l'importance des Lettres-Isolées, mais suggérer aussi une vue sur la structure formelle du Livre de la révélation finale.

Toutefois il n'y a pas lieu de trop généraliser et simplifier, car les relations structurales du Livre sont plus complexes, et justement sous le rapport contextuel général c'est le *Bâ* qui domine par sa fonction génératrice. Nous offrirons une vue sommaire sur ce sujet en mentionnant que, chez Ibn Arabî (cf. *Futûhât*, ch. II, § 1, et *Kitâbu-l-mabâdi wâ-l-ghâyât*) qui considère les lettres de l'alphabet dans leur ensemble comme une « communauté religieuse » (*ummah*) astreinte à une Loi du Verbe divin, ces 14 Lettres-Isolées constituent la catégorie appelée l' « Elite » (*al-Khâççah*) ; parmi celles-ci les plus importantes sont naturellement les premières dans chaque groupe (une donc pour chacune des sourates respectives) qui forment une catégorie spirituelle supérieure appelée l' « Elite de l'Elite » (*Khâççatu-l-Kkâççah*), catégorie dans laquelle cependant entrent également les initiales « non isolées » venant des autres sourates (une par sourate également) (11). Mais un rang encore plus

---

(10) Cf. *Le Commentaire de la Fâtihah*, p. 88. Au sujet du symbolisme des lettres *alif* et *bâ* il faudrait se reporter aussi à l'article de René Guénon sur *Er-Rûh* (*E.T.*, août-sept. 1938, No spécial sur le *Soufisme*).

(11) Il faut remarquer que cette assimilation entre initiales « isolées » et initiales *ordinaires* « *non-isolées* » correspondrait au fond au sens non-spécifié de l'expression « Initiales des sourates » (*Awâilu-s-suwar*) que nous avons signalée dès le début comme synonyme de « Lettres-Isolées » et que nous avons retrouvée ensuite dans la parole d'Abû Bakr aç-Ciddîq qui leur attribuait la détention du « secret du Coran ». Mais le fait est que même chez Ibn Arabi le sens technique de cette épithète reste limitée aux Lettres-Isolées ; et quand il s'agit d'en souligner le caractère énigmatique il leur ajoute le qualificatif de « lettres-inconnues » (*al-Hurûfu-l-majhûlah*), tout en précisant qu'elles sont telles pour les savants exotériques et aussi pour les initiés qui tout en jouissant de perceptions intuitives restent sous le régime des « états changeants » (*ahlu-l-ahwâl*), mais non pour ceux qui possèdent les « formes intelligibles » et occupent des « stations » (*maqâmât*).

élevé est assigné aux lettres « finales » (*al-Khawâtim*) des sourates qui constituent la «quintessence » (*al-Khulâçah*), et cependant celles-ci sont elles-mêmes dépassées par les lettres du *Bismillâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* premier verset du Livre, le premier de la première sourate et qui figure comme formule introductive de toute sourate, sauf de la 9e, précédant donc le texte proprement dit respectif, le consacrant et le garantissant dans son ensemble : le groupe de ces lettres est appelé « Crème de la Quintessence » (*Çafâu-l-Khulâçah*). Enfin, selon la même perspective c'est au seul *Bâ*, initiale du Livre et de toute sourate (au sens mentionné en dernier lieu), car la 9e elle-même commence avec le *bâ* du mot *Barâ'ah*, que revient le degré structural et fonctionnel suprême dont nous parlions, raison pour laquelle Ibn Arabî qualifie cette lettre de « Source de la Crème de la Quintessence » (*Aynu-Çafâi-l-Khulâçah*). Précisément à ce propos ce maître cite l'anecdote suivante : « Un des Israélites, d'entre leurs docteurs, nous disait : « Vous (les Musulmans) n'avez aucune part au *Tawhîd*, car les sourates de votre Livre commencent par le *Bâ* ! » Je lui répondis : « Alors vous non plus, car l'initiale de la Torah est un *bâ !* », et il ne dit plus rien. Or il n'est possible que cela, car on ne peut nullement commencer avec l'*Alif* (12). » L'auteur veut certainement dire qu'un texte discursif qui implique organiquement l'idée de relation verbale et littérale a son principe spécifique non pas dans la lettre qui exprime l'unité pure, mais dans la première qui exprime l'idée de relation donc de dualité, et c'est justement le cas du *Bâ* deuxième lettre de l'alphabet dont la valeur numérale est 2. Par contre si l'on reste en dehors de cette perspective propre à l'économie du Livre, les choses se présentent sous d'autres aspects : c'est ainsi qu'à un autre endroit du même paragraphe auquel nous avons emprunté les éléments précédents, Ibn Arabî parlant de la hiérarchie des lettres au point de vue linguistique ou phonétique assigne très régulièrement à l'*Alif* le rôle de Pôle (*Qutb*) des Lettres, et ensuite au *Wâw* et au *Yâ* (non pas comme lettres « pleines » mais comme « lettres de prolongation » dites « faibles ») le rôle des deux Imâms de droite et de gauche du Pôle, et ainsi de suite pour des lettres correspondant aux 4 Piliers (*Awtâd*) et aux 7 Substitutifs

(12) A ce propos nous rappelons que, dans l'article précité, René Guénon après avoir dit que le *bâ* dans son rôle primordial représente *Er-Rûh* ou l'Esprit total de l'Existence Universelle, mettait en note : « C'est aussi pourquoi le *bâ* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le Coran par *Bismi'Llah*, et bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Evangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Evangile de Saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith.* »

(*Abdâl*), par analogie avec la hiérarchie du Centre Spirituel ésotérique.

Mais ce que nous disions précédemment de la signification des Lettres-Isolées, en tant qu'écriture spéciale commençant avec l'*Alif*, concerne celles-ci non comme éléments d'un langage discursif et compréhensible à l'instar du texte coranique proprement dit, ni comme de simples lettres de l'alphabet sacré considérées dans leur seul symbolisme intrinsèque, mais comme des données synthétiques d'un langage énigmatique et transcendant qui doit garder cependant certaines relations intimes avec le texte ordinaire car il en détient le secret par excellence (13).



Nos extraits ne se limitent pas aux seuls commentaires sur ces lettres initiales, mais se continuent généralement avec ce qu'il est dit des versets immédiatement suivants, car nous nous sommes aperçus que ceux-ci contiennent des notions caractéristiques et des termes typiques de la technique révélatrice, comme : *inzâl* (descente d'emblée) *tanzîl* (descente graduée), *kitâb* (écriture, écrit, livre), *âyât* (versets, sigles, merveilles) *Furqân* (Forcan, Ecriture discriminante), *Qur'ân* (Coran, Ecriture-récitation totalisante) etc., et que de son côté le commentateur rattache souvent de quelque façon ces idées au symbolisme des Lettres-Isolées dont il venait de parler.

Michel VÂLSAN.

---

(13) C'est ainsi, par exemple, que chez les Houroûfis persans les 14 Lettres-Isolées spécialement représentées, sans leurs répétitions par les monogrammes ALR, KHY'AÇ, T'S, H'M, Q et N, sont considérés comme constituant les « versets fixés » (*al-muhkamât*) alors que le reste des lettres alphabétiques sont dites former les « versets ambigus » (*al-mutachâbihât*) (cf. Clément Huart *Textes Houroûfis*, p. 108-110), mais il faut ajouter aussi que le sens même des termes qualificatifs de ces versets est alors très particulier, et pas plus loin que dans le Commentaire d'Al-Qâchânî (aux sourates III et XI), on trouvera une acception bien différente et qui cependant n'est qu'une parmi tant d'autres.

Sourate II : La Génisse

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM. 2. *C'est l'Ecrit (promis), en lequel (ou au sujet duquel) il n'y a pas de doute, guidance pour les croyants.*

Commentaire :

Ces trois lettres, *Alif, Lâm et Mîm,* consituent le monogramme par lequel Dieu a désigné tout ce qui est (*Kullu-l-wujûd*) en tant que « tout » (*kull*), car l'*Alif* est une désignation de l'Essence (*Dhât*) qui est le principe de l'existence, selon ce qui a été dit précédemment (1), le *Lâm* est une désignation de l'Intellect Actif (*al-Aqlu-l-Fa''âl*), autrement appelé l'Ange Gabriel (*Jibrâ'îl*), moyen-terme de l'existence qui puise à la source existentielle (*al-mabdâ*) pour répandre vers la fin (*al-muntahâ*), et, enfin, le *Mîm* une désignation de *Mohammad*, le terme final de l'existence avec lequel le cycle existentiel se trouve accompli et relié à son commencement (2). C'est pourquoi il mit le sceau et déclara : « En vérité, le Temps (*az-Zamân*) est retourné par un mouvement circu-

(1) Voir *Le Commentaire de la Fâtihah, E.T.*, n° de mars-avril, 1963, p. 83.

(2) La personne du « Sceau de la Prophétie » est prise ainsi comme symbole de la manifestation existentielle finale ; de son côté celle-ci est considérée alors dans sa réalité de Verbe universel.

Les correspondances littérales mentionnées, qui sont classiques dans les commentaires, remontent à cette parole d'Ad-Dahhâk : « L'*Alif* vient du nom *Allâh* (dont il est la première lettre), le *Lâm* vient de celui de *Jibrâ'îl* (dont il est la dernière lettre) et le *Mîm* de celui de *Mohammad* (dont il est l'initiale et aussi la redoublée intérieure). » En conséquence, on interprète le début de la sourate ainsi : *Allah* a révélé, par l'organe de *Jibrâ'îl*, sur *Mohammad*, ce Livre, etc.

laire à l'aspect qu'il a eu au Jour où Allah créa les Cieux et la Terre » (hadith).

L'un des prédécesseurs a dit que le *Lâm* est composé de deux *Alif* (1), ce qui veut dire que cette lettre est considérée comme correspondant à l'Essence avec son Attribut de Science (*Ilm*) (2), autrement dit à deux des « Trois Mondes divins » (Essence, Attributs et Actes) dont nous avons traité précédemment (3). Ainsi compris le *Lâm* est véritablement un « nom divin », car tout nom divin est une expression de l'Essence avec un certain Attribut.

Quant au *Mîm*, il désigne l'Essence avec tous les Attributs et tous les Actes par lesquels elle s'occulte dans la Forme Mohammadienne (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*), « forme » qui constitue le Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*) d'Allah, en sorte que l'Essence n'est reconnue alors comme telle que de ceux qui

(1) Il s'agit probablement de considérer la forme du *Lâm* comme composée d'un premier *Alif* pour la partie verticale et d'un deuxième projeté comme une ombre ou un reflet du premier sur le plan horizontal. Cette analyse correspondrait plus exactement à une écriture stylisée en carré, comme le coufique ; dans l'écriture courante, neskhi, où le deuxième élément de cette lettre est plutôt la moitié inférieure d'une circonférence, chose qui ressort nettement quand cette lettre est écrite isolément, une telle analyse ne serait valable qu'avec une certaine approximation ; du reste chez Ibn Arabî le *Lâm* est considéré comme composé d'un *Alif* et d'un *Nûn*. — D'analogues analyses symboliques existent dans la Kabbale hébraïque, mais malgré la parenté sémitique, les formes des lettres — surtout dans leurs développements stylisés — étant sensiblement différentes, les résultats sont tout autres.

(2) Sous le rapport métonymique cette correspondance s'explique par le fait que le mot *ilm* comporte la lettre *Lâm*. — On remarquera en outre la finesse et la cohérence doctrinales du symbolisme énoncé ici : la Science absolue est sous un rapport une qualité « essentielle » et en tant que telle homologuée à l'Essence suprême (cf. l'identité de *Sat* = l'Etre pur et de *Chit* = la Conscience totale, dans le Vêdânta), sous un autre rapport, elle peut être considérée (et l'histoire doctrinale de toutes les théologies traditionnelles l'atteste) comme « surimputée » ou même « surajoutée » (*zâidah*) à l'Essence pure, l'analyse du *Lâm* de la Science comme composée de deux *Alif* permet de considérer la Science elle-même simultanément sous les deux rapports d'identité et de la distinctivité.

(3) Voir *Le Commentaire de la Fâtihah, E.T.*, mars-avril, 1963, p. 84.

la connaissent. Ne vois-tu pas déjà comment ce *Mîm* qui symbolise la Forme (totale) de l'Essence (manifestée simultanément sous ses trois aspects fondamentaux correspondant aux Trois Mondes), comporte dans son nom (composé de $m + y + m$) la lettre *Yâ*, et qu'à son tour le nom de celle-ci ($y + a$) inclut un *Alif* (symbole de l'Essence principielle) ? Le secret par excellence dans l'institution des Lettres réside dans le fait qu'il n'y a pas de lettre qui ne recèle finalement l'*Alif* (1).

On pourrait rapprocher de cette façon de voir les choses, l'interprétation qui a été faite d'autre part des trois lettres en question et selon laquelle il s'agirait d'une forme de serment « par *Allâh, al-Alîm* (l'Omniscient), *al-Hakîm* (le Sage) » (2), car *Jibrâ'îl* est le support théophanique de la Science (*al-Ilm*) et constitue donc son nom *al-Alîm*, et à son tour *Mohammad* est le support théophanique de la Sagesse (*al-Hikmah*) et constitue Son nom *al-Hakîm*.

Tout ce que nous venons de mentionner vérifie de diverses façons la parole connue disant : « Sous chacun des Noms divins il y a des Noms sans fin ». D'autre part, la « science » n'atteint sa perfection que lorsqu'elle est accompagnée d'« acte » dans le monde de la Sagesse, monde qui est celui des moyens et des choses causées, et c'est seulement alors que la « science » devient « sagesse ». De même, l'on sait que l'Islam n'est pas obtenu par la seule prononciation de la formule *Lâ ilâha illâ-llâh* (= « Pas de dieu si ce n'est Allah »), et qu'on doit accompagner celle-ci de la formule *Mohammadun rasûlu-llâh* (= « Mohammad est l'envoyé d'Allah ») (3).

(1) En effet, en « développant » le nom de chaque lettre arabe on arrive à découvrir l'*Alif* soit au premier degré de l'analyse (ex. la lettre *b*, dont le nom est $Bâ = b + a$ c'est-à-dire un *Alif*) soit au deuxième (ex. *n*, dont le nom est $Nûn = n + w + n$; or dans le *w*, qui s'appelle $Wâw = w + a + w$, l'on trouve finalement un *Alif*.

(2) Dans ce cas le *Mîm* se trouve expliqué comme provenant de la finale du nom divin *al-Hakîm*.

(3) L'*Islâm* comme notion technique coranique est une désignation de la religion véritable en général, et comme telle, elle s'applique même à des formes religieuses antérieures à la manifestation mohammadienne. Dans l'ensemble du cycle traditionnel, cette notion correspond plus précisément à une

Le sens du texte (considéré comme constituant une phrase nominale) est alors le suivant : « ALIF-LAM-MIM est le Livre Promis (*al-Kitâbu-l-Maw'ûd*) ; autrement dit, la Forme du Tout-Universel (*Çûratu-l-Kull*) (représentée par le monogramme initial) est ce que l'on a désigné par la notion du *Kitâbu-l-Jafri wa-l-Jâmi'ah*, le « Livre du Parchemin et de la Somme renfermant toute chose », livre « promis » comme devant être avec le *Mahdî* à la fin des temps, et qui ne sera lu, tel qu'il est en réalité que par celui-ci (1). Le *Jafr*, ou le Parchemin, est (au fond) la Table du Décret éternel (*Lawhu-l-Qadâ*) qui est l'Intellect du Tout-Universel (*Aqlu-l-Kull*), et la *Jâmi'ah*, ou la Somme, est la Table du Destin assigné (*Lawhu-l-Qadar*) qui est l'Ame du Tout-Universel (*Nafsu-l-Kull*). Le Livre du *Jafr* et de la *Jâmi'ah* signifie les deux Contenants incluant ce qui a été et ce qui sera, comme lorsque tu dis, par exemple : « la sourate de la Génisse et la sourate des Fourmis » (2).

institution faite par un prophète législateur (*rasûl*). Dans tous les cas, la part d'« acte » (les rites, par exemple) qui dans chaque loi traditionnelle s'ajoute à l'intelligence doctrinale, correspond plus spécialement à la sagesse, de même que tout législateur est un sage.

(1) Le nom de *Al-Jafru wa-l-Jâmi'ah*, ou encore de *Jafr* tout court, désigne une science ésotérique basée sur le symbolisme des lettres et des nombres remontant à l'Imâm Jaafar aç-Çâdiq et à Seyyidnâ Alî, et connue extérieurement surtout par des applications divinatoires dans l'ordre politique ; il est aussi employé quelques fois comme titre des ouvrages traitant de cette matière. Il est utile de remarquer que, en tant qu'attribué au *Mahdî*, ce « livre » ne peut pas faire partie des livres « révélés » proprement dits, car le cycle de la « révélation » prophétique, ou de la « descente » des livres divins, c'est-à-dire du *tanzîl*, est fermé avec la descente du Coran, mais d'une science exceptionnelle de « lire tel qu'il est en réalité » ce livre du *Jafr* dont les éléments se trouvent dans le Coran même : étant donné ce qu'implique d'« opératif » une telle « lecture » et tenant compte du rôle attribué au *Mahdî* à la fin des temps, il s'agit probablement non seulement d'une science interprétative mais aussi d'une technique opérative, ces deux choses se tenant de près en pareille matière.

Ce verset, dans l'interprétation spéciale d'Al-Qâchânî, ne concerne donc qu'au deuxième degré la notion du Coran lui-même, car au premier degré il vise le Livre du *Jafr* dont les lettres isolées du début des sourates constituent les éléments de base et dont le monogramme *Alif-Lâm-Mîm* énonce ici le symbole premier et le plus général.

(2) Cet exemple quelque peu curieux, veut certainement dire

« Pas de doute à son sujet », (ce monogramme) est la Vérité (*al-Haqq*) si on réalise le fond, ou, en termes appropriés au sens du contexte, il est « *par* la Vérité » qui est le Tout-Universel en tant que « tout », car il explique le Livre qui fut promis par les langues des Prophètes et dans leurs livres comme devant venir (*sa-ya'tî*). Ceci est en accord avec la parole d'Aïssa (Jésus) — sur lui la Paix : « Nous vous apportons la Descente du Verbe (*at-Tanzîl*), mais quant à l'Interprétation (*at-Ta'wîl*) c'est le *Mahdî* qui viendra avec (*sa-ya'tî bi-hi*), à la fin des Temps » (1).

Dans le texte que nous interprétons, la « réponse du serment » (*jawâbu-l-qasam*) (2) est supprimée du fait que les termes *dhâlika-l-Kitâb* = *Ce Livre* (le Livre promis) l'impliquent, ce genre d'ellipse se produisant parfois dans le style coranique, par exemple dans la sourate XCI : « Par le Soleil et sa clarté... » ou encore dans la sourate LXXIX : « Par celles qui tirent... ». Il faut donc entendre que (après l'invocation supposée faite : « Par *Alif-Lâm-Mîm* ») le texte complet serait : « Nous faisons descendre ce Livre (*dhâlika-l-Kitâb*) promis dans la Thora et dans l'Evan-

qu'il s'agit de deux choses distinctes et cependant de même nature.

(1) En traduisant les paroles attribuées à Seyyidnâ Aïssa nous employons des termes qui permettent de retrouver la relation étroite avec le passage précédent. Ce hadith qu'il serait probablement difficile de voir validé par les autorités exotériques est à comprendre plutôt dans le sens que nous indiquions dans une note précédente, à propos du rôle du *Mahdî*. En effet, le *Ta'wil* dont il est question ne peut être uniquement une œuvre de science théorique, mais, en correspondance avec le symbolisme de la fin du cycle, un magistère apocalyptique de transposition et d'universalisation spirituelles, engageant toutes les forces sacrées et s'appliquant à l'ensemble du domaine traditionnel. (Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XL : *Initiation sacerdotale et initiation royale*, alinéa final.)

(2) On appelle *jawâbu-l-qasam*, la formule qui, après une invocation initiale du genre : « Par le Soleil... » ou « Par le Ciel... », déclare l'objet du serment. Ici le commentateur reprendra le verset avec cette acception particulière de serment, qui est d'ailleurs courante dans les commentaires, mais qui doit être reçue ici en remplacement de la syntaxe spéciale d'après laquelle a été conduite l'interprétation initiale.

gile comme devant être avec Mohammad » (3) ; mais cette précision est « retranchée » du fait que les paroles subsistantes : *dhâlika-l-Kitâb,* l'impliquent. Le sens complet est alors : « *Le Livre* connu dans la Science Primordiale et promis dans la Thora et dans l'Evangile est vérité, de telle sorte qu'*il n'y a pas de doute* à son sujet, et *il est une guidance pour les craignants* ». Ces dernières paroles veulent dire qu'il est en soi-même une guidance pour ceux qui craignent les bassesses et les voiles empêchant de recevoir la vérité à son sujet.

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

---

(3) Cette fois-ci on doit comprendre que le « Livre Promis » est le Coran révélé au Prophète Mohammad, du fait que le groupe initial des Lettres-Isolées n'est plus lu comme le sujet d'une phrase nominale mais comme une formule de serment, ce qui laisse à l'expression « Livre Promis » la possibilité d'être comprise selon les notions traditionnelles courantes. Cependant, pour ne rien omettre, nous faisons remarquer que si la notion de « Livre Promis » devrait néanmoins désigner ici toujours le Livre du *Jafr,* les termes employés par Al-Qâchânî n'y feraient vraiment pas obstacle : le *Mahdî* est appelé, d'après les hadiths aussi « Mohammad », et du reste ici, ce nom n'est pas suivi de la salutation qui accompagne habituellement la mention du Prophète — qu'Allah lui accorde sa grâce et sa paix !

LES DEUX SENTIERS DE LA VOIE

Il en est des deux Sentiers de la Voie bouddhique comme de toute tradition authentique : aucun des deux ne peut prétendre à la détention exclusive du *Dharma* orthodoxe, aucun ne peut dénier à l'autre la possession de la Vérité. Or, la plupart des travaux occidentaux sur le Bouddhisme, ceux aussi de quelques Orientaux — puisque certains d'entre eux n'hésitent pas à venir étudier en Europe les moyens d'apprécier leur propre tradition selon les critères de l'Occident (1) — tendent à accentuer les disparités, à faire apparaître une dualité de nature là où n'existe en fait qu'une pluralité de méthodes et d'accents.

Il est convenu de désigner ces deux sentiers sous les noms de *Hinayâna* (ou Petite Voie), et de *Mahâyâna* (ou Grande Voie), selon, tout au moins, les catégories adoptées par la seconde, et que les adeptes de la première tiennent pour péjoratives (2). On distingue volontiers, en Occident, entre le Bouddhisme « du Sud » et « du Nord », ou entre Bouddhisme d'expression pâlie et d'expression sanscrite :

(1) Tel est notamment le cas du Révérend Walpola Râhula, dont le récent ouvrage : *L'Enseignement du Bouddha* (Paris, Ed. du Seuil, 1961) est essentiellement consacré à rejeter de la Doctrine toute perspective métaphysique. Bien que dans une optique totalement différente, le R.P. Houang Kia-tcheng utilise, sans souci apparent du paradoxe, les arguments du positivisme le plus étroit pour dénier toute vérité au Mythe (*Le Bouddhisme, de l'Inde à la Chine* (Paris, Arthème Fayard, 1963).

(2) Aussi préfèrent-ils aujourd'hui le nom de *Theravâda* (ou Ecole des Anciens), parfaitement justifié si l'on considère qu'il s'agit de la seule Ecole hinayâniste aujourd'hui survivante (la partie est donc prise légitimement pour le tout), mais qui a le tort de mettre l'accent sur la « régionalisation » de la doctrine opérée à Ceylan au 1er siècle A.C.

c'est la constatation d'états de fait actuels relativement exacts, de cristallisations historico-spatiales récentes : à la condition de négliger le Viet-nam mahâyâniste — qui atteint une latitude presque aussi méridionale que Ceylan (3) — le Tropique du Cancer peut être admis comme délimitation grossière. C'est toutefois oublier : — d'une part que la Birmanie, le Cambodge, l'Indonésie furent longtemps de brillants foyers du *Mahâyâna* (le *Theravâda* n'atteignit Angkor qu'au XIII[e] siècle). Ceylan même connut une école mahâyâniste : le *Vetullavâda*. — d'autre part que les textes des diverses écoles pénétrèrent simultanément en Chine et au Japon, où prospérèrent notamment les Ecoles hinayânistes *Sautrântika* (*Tch'eng-che*) et *Sarvâstivâdin* (*Tchu-che*).

Quant au clivage selon les langues, on notera que les écritures de ces deux dernières écoles étaient rédigées en sanscrit. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le principal effort de diffusion en Chine fut un effort de traducteurs.

Cette question de langue en appelle immédiatement une autre, à l'occasion de laquelle nous exposerons encore quelques arguments historiques, moins comme preuves de démonstration qu'en vue de vider de leur substance et de dépouiller de leurs épines des querelles sans objet. Les *Theravâdins* revendiquent volontiers l'ancienneté absolue de leur doctrine et, partant, son exclusive authenticité (4) : outre que le lien de causalité n'apparaît nullement évident, l'argumentation est mal fondée : le pâli canonique, nous dit-on, est la transcription pure et simple du *mâghâdî* que parlait Gautama ; le Canon pâli est donc la lettre originelle de l'Enseignement. Or il est assuré que, si proche qu'il en soit, le pâli est dis-

(3) Et aussi les quelques traces du *Mahâyâna* qui subsistent en Indonésie. La renaissance d'un *Sangha theravâdin* très actif au Sud Viêt-Nam depuis quelques années ne peut être examinée ici sous tous ses aspects. Elle n'infirme nullement le lien entre la civilisation sino-viêtnamienne et le *Mahâyâna*.

(4) « Le *Theravâda*, pareil à un figuier géant, contient, sans omissions ni additions, l'enseignement intégral du Victorieux ; les autres écoles ont poussé sur lui comme des épines sur un arbre. » (*Dipavamsa*, V, 52.)

tinct du *mâghadi* (5). En fait, la question est dépourvue d'importance pour plusieurs raisons :

— Un passage connu du *Vinâya* pâli rapporte la prescription du Bouddha selon laquelle son Enseignement doit être répandu par les disciples selon le mode d'expression propre à chacun.

— Les textes sont riches de traditions selon lesquelles le Bouddha possédait le « don des langues », soit qu'il parlât de nombreux dialectes, soit que, n'en parlant qu'un seul, chacun le comprît dans son propre langage (5). La tradition mahâyâniste qui veut que la totalité de l'Enseignement ait été transmise sans l'émission d'aucun son n'est pas fondamentalement différente.

L'antériorité historique du Canon pâli n'est ni plus assurée, ni plus significative. Les écritures canoniques sont la fixation d'un enseignement oral transmis au cours de plusieurs siècles. La gravure du Canon pâli sur feuilles de latanier date traditionnellement du Ier siècle AC (6), et rien n'autorise à penser que les écritures sanscrites soient sensiblement postérieures (7). Cette « coagulation » doctrinale est manifestement un phénomène cyclique, une nécessité providentielle indépendante des problèmes de langage. Les orientalistes sont par ailleurs unanimement frappés par la coïncidence doctrinale complète entre les *Nikâya* pâlis et les *Agama* sanscrits et chinois. Ils ont généralement le bon goût de ne pas conclure pour autant au démarquage pur et simple des premiers par les seconds, mais fondent sur cet accord — sans se demander s'il est suffisant — leurs propres critères de l'orthodoxie bouddhique (8).

(5) Voir notamment à ce sujet : *Histoire du Bouddhisme indien*, par Etienne Lamotte (Louvain, Bibl. du Museon, 1958).

(6) Ce fut l'objet du Concile tenu à l'*Alu-Vihâra* de Matale, dans l'île de Ceylan. A.K. Coomaraswamy situe les textes qui le composent actuellement entre le IIIe siècle AC et le VIe siècle AD (*Hindouisme et Bouddhisme*, p. 91).

(7) Le Concile du Cachemire, convoqué par Kanishka au IIe siècle AD, fut consacré à des commentaires et à des révisions. Il existait déjà, à cette époque, des traductions chinoises.

(8) Cette tendance conduit au « minimum commun » du Révérend Râhula (*op. cit.*). Si l'on passe de la légitimité partielle

L'insistance avec laquelle les historiens du Bouddhisme considèrent la « dualité » *Hinayâna-Mahâyâna* les amène tout naturellement à porter leur attention sur sa prétendue naissance, à savoir sur les Conciles et les « schismes » des premiers siècles. Notons d'abord que le « schisme » se produit uniquement par rapport à l'autorité suprême d'une Église organisée : or l'un des articles essentiels de l'Enseignement bouddhique veut que la seule autorité réside dans le *Dharma*. Schisme et hérésie deviennent-ils pour autant synonymes ? La seconde n'a d'existence qu'à partir d'un canon dogmatique, ce que n'est pas le *Dharma*. La première division — consécutive au Concile de Vaisâlî — entre *Sthavira* et *Mahâsânghika*, porte sur des points minimes du *Vinâya* (Discipline) ; elles s'étendront par la suite aux méthodes de réalisation spirituelle, non pas à l'essence de la Doctrine. Il n'y a donc pas hétérodoxie des uns ou des autres, mais divergence sur les moyens (9). Si l'historicisme accuse volontiers les oppositions, il ne fait guère de doute qu'il les exagère : que des querelles se soient produites, divers textes en font foi. Par contre, la condamnation portée par le Bouddha contre les « ratiocineurs » et les « disputeurs » (10) trouve son écho dans les *Vinâya* de toutes les écoles. Les anciens voyageurs chinois rencontrèrent des moines de diverses tendances vivant dans les mêmes monastères en parfaite harmonie. Tous les points de vue étaient enseignés

à la caricature, on aboutit aux « Quatorze articles de la Foi bouddhique » du Colonel Olcott, et aux « Douze Principes du Bouddhisme » de M. Christmas Humphreys... (Cf. *Le Bouddhisme*, par Chr. Humphreys, Paris, Buchet-Chastel, 1961, qui contient, par ailleurs, nombre d'idées saines). Il n'y a aucune chance pour que ces « moins » contiennent le « plus ». L'adhésion de représentants éminents du Bouddhisme à de tels dodécalogues ne les engage évidemment à rien.

(9) Fait significatif : si l'on considère généralement, sur la foi de la tradition *theravâdin*, que les *Sthavira* furent les gardiens du *Vinâya* primitif, divers textes sanscrits, et avec eux le voyageur chinois Fa-hien, admettent le point de vue inverse (*Cf.* Lamotte, *op. cit.*, pp. 189-190).

(10) « L'opinion, ô disciples, est une maladie, l'opinion est une tumeur, l'opinion est une plaie... » (*Majjhima Nikâya*, LXXVII, II, 205).

sans heurt à l'Université de Nâlanda. « Quant à ceux dont les points de vue différent des nôtres, enseigne le Patriarche zen Houei Nêng, traitons-les poliment et rendons-les heureux. » (11) Selon un texte sanscrit, le *Mahâsamnipâtasûtra,* la divergence des écoles fut prophétisée par le Bouddha, lequel conclut qu'elle « ne génerait point l'unité du *dharmadhâtu* et du Grand Nirvânâ du Bouddha. » (12) Manifestement donc, il est erroné d'accentuer des divergences qui ne touchent pas à l'essentiel. L'esprit de controverse est étranger à la doctrine parce qu'il est une source d'attachement aux soucis du monde, une activité mentale mal orientée : peut-être est-ce en lui-même, et non en son objet, que réside le ferment d'hétérodoxie.

*
**

Examinons à présent quelques-uns des griefs réciproques, ce qui nous sera l'occasion de tenter leur situation par rapport à l'orthodoxie.

D'une façon très générale, le *Theravâda* considère le *Mahâyâna* comme une déviation tardive, infidèle à la lettre de l'Enseignement originel dont il serait lui-même le seul détenteur ; le *Mahâyâna* admet sans réserve la validité du Canon pâli, mais considère que l'interprétation donnée par le *Theravâda* correspond à l'échelon le plus inférieur de la réalisation, littéralement à la « petite Voie » (*Hinayâna*). Nous avons indiqué le peu de fondement historique du premier argument. Par ailleurs, l'extraordinaire rayonnement de la vie spirituelle mahâyâniste ne peut permettre de douter de sa Vérité, en fonction même de l'Enseignement littéral : la Libération n'est pas donnée par la « lettre » ou par l'« opinion », mais par l'expérience effective qui en est faite (13).

(11) *Discours et Sermons de Houei-Nêng*, trad. Lucien Houlné (Paris, Albin-Michel 1963).

(12) *Cf.* Lamotte, *op. cit.*, p. 193.

(13) « Vous devez faire votre travail vous-mêmes ; les *Tathâgata* enseignent le chemin. » (*Dhammapada*, XX, 4.) « L'homme de mon espèce ne saurait considérer comme suprême la vérité ou le mensonge de ceux qui sont convaincus. » (*Anguttara-Nikâya*, VI, 25.)

Or ce qui est vrai le fut dès l'origine, car « En vérité, la Vérité est une, il n'y en a pas d'autre. » (14) Inversement, et pour la même raison, il est illégitime de mépriser une voie qui a pu conduire effectivement à l'état d'*Arhat*. Le fait que l'effort personnel qu'elle exige ait été expérimentalement utilisé en Chine par le *Mahâyâna* comme « propédeutique », comme *upâya*, ne prouve en rien qu'il s'agisse là de sa limite.

Non que, dans la pratique, une partie au moins du *Sangha theravâdin* ne paraisse attacher aujourd'hui une importance excessive à la lettre des textes et à la classification systématique des catégories et des fonctions mentales (15). Est-ce au détriment de la vie spirituelle ? C'est ce que nous n'avons pas le droit de dire *a priori* car, expression formelle nécessaire d'une vérité qui la dépasse, la « lettre » a ses raisons (15 *bis*) ; d'autre part, ainsi que l'a noté M. Frithjof Schuon, l'aspect « rationnel » de la doctrine possède sa valeur propre : méthode et symbole, « représentation et réalisation d'un mode particulier d'équilibre et de stabilité. » (16) Que cet aspect soit influencé de nos jours par des conceptions occidentales erronées, c'est un autre problème, dont nous examinerons plus loin quelques composantes.

A l'objection « littéraliste », le *Theravâda* oppose la déviation « sentimentale » : le *Mahâyâna*, dit-il, surimpose à l'effort de réalisation strictement individuel de la Doctrine, un aspect dévotionnel qui lui est étranger. Il serait aisé de remarquer que si l'interprétation populaire de l'Amidisme — et spécialement du *Jôdo Shin Shû* — peut comporter un débordement « sentimental » (17), il n'en est guère

(14) *Suttanipâta*, 884.

(15) Cf. notamment : *L'Enseignement de Ledi Sayadaw* (Paris, Albin-Michel, 1963).

(15 *bis*) « Enseignez selon l'esprit et selon la lettre... » (*Samyutta-Nikâya*, IV, 314 ; *Vinaya Pitaka*, I, 21.)

(16) *L'Œil du Cœur*, p. 141.

(17) Contrairement à une opinion répandue, le *Jôdo Shin Shû* ne croit pas que la dévotion soit en elle-même l'instrument de la Délivrance : elle n'est que l'expression de la croyance en la Toute-Puissance de la Grâce libératrice ; l'un de ses

autrement de l'aspect populaire du *Theravâda* (18). En fait, la « dévotion » est si peu surajoutée qu'elle apparaît, non pas comme le veulent les historiens, sous le règne de Kanishka, mais dès le *Parinirvâna* du Bouddha. C'est une fonction inhérente à la nature humaine : comme telle, elle a, ici encore, valeur de méthode et de symbole. La nécessité de son support peut être différemment ressentie, mais elle n'est nullement hétérodoxe en soi. Il ne peut y avoir contradiction entre l'effort personnel et la grâce : tout au plus différence de dosage et d'accent (19). En langage *Jôdo : tariki* (la « force d'un autre ») ne s'oppose pas à *jiriki* (la « force propre »), elle la complète et la couronne.

Ils ont « divinisé » le Bouddha : et les historiens d'évoquer aussitôt l'hérésie docétiste. Mais l'homme ne « divinise » pas, pas plus qu'il n'invente les textes canoniques. Et l'on ne sache pas que le *Dharma* comporte un « monophysisme » dogmatique à quoi le prétendu « docétisme » ferait opposition. Prétendre que le Bouddha fut « un être humain pur et simple », voire qu'il échappa à toute inspiration surnaturelle (20), ce n'est pas concourir à la vérité, c'est sacrifier aux habitudes mentales d'un positivisme suranné dont beaucoup d'érudits occidentaux sont eux-mêmes revenus. Nous n'avons pas à contester l'historicité de l'ermite Siddhârtha Gautama, même si elle se réduit, « objectivement », à des éléments

éminents adeptes. M. Otami Chôjun, écrit à propos d'un ouvrage de Shinran : « C'est pour ainsi dire, le magnificat de la grâce d'Amida *plutôt qu'une confession de son credo*. Pour lui, l'invocation du nom d'Amida n'est pas considérée comme une pratique qui détruirait le *karma* et une raison suffisante pour la naissance dans la Terre Pure, mais un acte d'admiration de la grâce du Bouddha. » (Introduction au *Tannishô*, *France-Asie*, n° 168 (Tôkyô, 1961).

(18) Lequel comporte d'ailleurs une valeur positive indéniable : c'est à lui que sont dus en grande part la douceur, l'urbanité, le caractère souriant des peuples *theravâdin*.

(19) Le meilleur exemple en est donné par le Zen, ultime aboutissement du *Mahâyâna*, qui met pourtant exclusivement l'accent sur l'effort personnel : mais à quel effort est due l'illumination « subite » ?

(20) Walpola Râhula, *op. cit.*, p. 19.

bien précaires. L'exemplarité de la vie humaine du Bouddha est essentielle à la Doctrine parce que celle-ci se place d'emblée au centre du problème de l'existence. La conception restrictive de son humanité est indéfendable parce que la Doctrine enseigne le moyen d'échapper aux données du problème. Le Bouddha étant homme, tout homme peut accéder à la buddhéité. Mais le Bouddha étant *seulement* homme, que vaudrait le Premier Refuge ? Il vaut, non en tant que le Bouddha *enseigne* la Sagesse, mais en tant qu'il *est* la Sagesse. « Quel bien cela peut-il vous faire de voir ce corps impur ? Celui qui voit le *Dharma* me voit, celui qui me voit, voit le *Dharma.* » (21) Etant le *Dharma*, il est la Vérité. Etant la Vérité, il est au-delà de la condition temporelle. L'« homme par excellence » est au-delà de l'homme (21 *bis*).

Reprocher au *Mahâyâna* de « diviniser », c'est prendre l'image pour la réalité. Les « dieux » sont dans tous les cas les symboles de la « nature propre ». Le patriarche Houei-Nêng enseigne : « Etre plein de compassion, c'est Avalokiteshvara. Avoir de la joie en exerçant la bienfaisance, c'est Mahâsthâmaprapta. Etre capable de vivre une vie pure, c'est Shakyâmuni. L'équilibre et la droiture, c'est Amithâbha. » (22) Les « dieux » sont en nous : à nous de les y découvrir. S'ils sont aussi sur les autels, c'est seulement pour nous y aider.

Autre question primordiale, mais à vrai dire liée à la précédente : celle de l'*anâtma* (pâli : *anattâ*), ou « non-*ego* ». Cette notion, unanimement acceptée par

(21) *Samyutta-Nikâya*, III, 120. La conception du *Dharmakâya*, le « Corps de la Loi », trouve ici sa source, et plus nettement encore dans le *Dîgha-Nikâya* (III, 84) : « Les Bouddha ont pour corps le *Dhamma*, le *Brahma*, sont le *Dhamma*, sont le *Brahma*. »

(21 *bis*) Ce *aritama* — dont Coomaraswamy souligne qu'il désigne aussi les Dieux védiques — est plus, en fait, que l'« Homme véritable » (*tchen-jen*) de la terminologie chinoise : c'est l'« Homme transcendant » (*chen-jen*), l'« Homme universel » (*El-insân al-kâmil, Vaishwânara*). *Vaishwânara* est d'ailleurs un nom d'Agni auquel, ainsi que le montre encore Coomaraswamy le Bouddha s'identifie (*Hindouisme et Bouddhisme*, pp. 135-6).

(22) *Discours et Sermons*, p. 77.

les Ecoles, ne soulèverait pas de difficulté particulière si quelques interprètes modernes du *Theravâda* n'en faisaient un cheval de bataille contre toute saisie métaphysique du *Dharma*. Il n'y a pas d'*âtma*, c'est-à-dire de « moi » séparé, propre à l'individu, donc, il faut le souligner, pas d'individualité transmigrante, l'impermanence étant la loi de la manifestation. Le but est évidemment de contrarier la « substantialisation » des phénomènes, et la création conséquente de facteurs d'attachement. Le moi est une « désignation », non une « entité ».

Mais peut-on affirmer, comme le fait entre autres le Vénérable Râhula, que « le Bouddha n'accepte aucun soi, grand ou petit » (23) ? Sans doute est-ce poser inexactement un problème délicat, la langue pâlie non plus que la langue sanscrite ne laissant apparaître ici aucune nuance dimensionnelle. « J'ai pris mon refuge dans le soi (*attâ*) », enseigne pourtant le Bouddha (24). Et encore : « Vous marcherez en prenant l'*attâ* pour lampe, l'*attâ* pour refuge, et point d'autre ; en prenant le *dhamma* pour lampe, le *dhamma* pour refuge, et point d'autre... » (25). *Attâ*, remarque le Révérend Râhula, doit être pris ici dans son sens le plus étroitement grammatical : c'est le pronom réfléchi « soi-même ». Il s'agit d'exprimer — ce qui n'est certes pas inexact du point de vue de la méthode — la nécessité déterminante de l'effort personnel. Mais ce « soi-même » est précisément celui auquel la Doctrine dénie toute réalité : prend-on refuge en une « désignation » ? Le *Dharma* peut-il s'identifier à une « désignation » ? Ou veut-on limiter l'expérience spirituelle ultime à un psychologisme sans issue ?

En fait, l'ambiguïté de l'*attâ* littéral ne peut pas ne pas être en elle-même signifiante, ne fût-ce que pour enseigner à la surmonter. La valeur individuelle de l'*attâ* est celle des textes, qui se situent, nous l'avons dit, au niveau de l'être ; son indéniable valeur uni-

(23) *Op. cit.*, p. 86. Il s'agit d'une évidente tentative de réfutation de l'œuvre de Coomaraswamy.
(24) *Digha-Nikâya*, II, 120.
(25) *Samyutta-Nikâya*, V, 164.

verselle est celle de l'expérience. Or l'une des caractéristiques de l'Enseignement est qu'il n'anticipe pas le résultat de l'expérience : il se contente de « montrer le chemin ». Le Zen l'indique comme étant l'atteinte de la « nature propre ». La « nature propre » est une signification du « soi ». Elle est identique aussi à la buddhéité (25 *bis*).

Outre la valeur immédiate de l'*anattâ* indiquée plus haut, on en aperçoit ainsi quelques autres situées sur d'autres plans. Interprétation subsidiaire peut-être, mais enseignée néanmoins par le Zen : faire comprendre que le soi (universel) est inexprimable, insaisissable par les concepts, qu'il n'a donc pas, en ce sens, d'existence « objective » ; c'est un argument pédagogique. Interprétation essentielle : il n'y a pas de « soi », pourrait-on dire, si ce n'est le « soi », la seconde partie de la formule, inexprimée, relevant du domaine de l'expérience. C'est l'itinéraire de la nature illusoire à la « nature propre ».

En réalité, le « soi » universel ne se distingue pas du *Nirvâna,* ni l'un ni l'autre n'étant effectivement le « but » de l'expérience, ni le « résultat » de la réalisation : *âtmâ, nirvâna, tathatâ* sont, par définition, au-delà du domaine de la causalité. Le *Mahâyânâ* enseigne en outre que *Nirvânâ* et *Samsâra* ne sont pas essentiellement distincts, mais désignent deux aspects de la même Réalité. Car toutes les dualités se résolvent dans la suprême Unité. Ces remarques voudraient confirmer qu'il n'y a ni hiérarchie ni différence entre les perspectives finales des diverses Ecoles : l'une comme l'autre tendent à écarter, par les moyens qu'elles expérimentent comme les plus adéquats, les obstacles à l'Illumination, à la perception directe de la « nature propre », à la « vue » de « Cela qui est ».

(25 *bis*) Il est assez remarquable que le même rôle de « conducteur du char » est attribué, selon les textes, au *Dhamma,* à *l'attâ* ou au Bouddha. Cf. aussi Bodhidharma : « Voyez en votre nature propre (*sing*), car cette nature est le Bouddha lui-même. »



Car il n'y a pas de « petite » ni de « grande Voie », sinon adaptées aux possibilités individuelles. La diffusion du *Dharma* par chacun « selon son mode d'expression propre », le « don des langues » reconnu au Bouddha sont sans rapport réel avec les modalités linguistiques de l'« indo-aryen ». Ils symbolisent la différenciation des « voies » selon les facultés réceptives des auditeurs. Certains historiens croient pouvoir imputer les dissensions premières à un conflit entre les laïcs et les moines, voire entre les *Arhat* et la foule des adeptes : c'est sans doute toucher à l'essentiel, toute notion de « conflit » mise à part. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang assure qu'au Concile de Pàtaliputra, les « saints » et les « profanes » constituaient deux communautés séparées : a-t-on le droit d'y voir la constatation d'un schisme doctrinal des « sans-grade », d'une rébellion au nom de la facilité ? Ou ne s'agit-il pas plutôt de la division du *Sangha* en deux groupes de niveau spirituel différent, et astreints en conséquence à des modes de réalisation distincts ? (26). S'il existe une « petite Voie », c'est le « *Dharma* pour les laïcs » (27). Et c'est aussi, enseigne Shinran, le *Jòdo-mon,* par opposition au *Shòdò-mon :* « Pour les illettrés, pour ceux qui ne peuvent s'engager dans la lecture des *sûtra* et de leurs explications, il y a une invocation facile à prononcer, aussi appelle-t-on cette école la « Voie facile ». Ceux qui font de l'étude l'essentiel de leurs occupations constituent l'école de la Voie sainte, ou de la « Voie difficile » (28). En mode hindou, on dirait qu'elles relèvent respectivement de *bhakti* et

(26) Nous pensons trouver confirmation de ce fait dans la tradition rapportée par Paramârtha et Ki-tsang, selon laquelle les Ecritures auraient été *simultanément* fixées *dès la mort du Bouddha,* par l'assemblée « intérieure » des *Arhat* et par l'assemblée « extérieure » des fidèles (*Cf.* Lamotte, *op. cit.*, p. 151).

(27) « ... Car dans ses occupations, aucun d'eux ne saurait complètement s'accorder à ce qui est exigé des moines. » (*Suttanipâta,* 393.)

(28) *Tannishò,* ch. XII (*France-Asie,* n° 168).

de *jnâna*. Le dosage de l'une et de l'autre est moins affaire de scolastique que d'opportunité et de tempérament. La distinction des voies, enseigne Houei-Nêng, « n'existe pas dans le *Dharma* lui-même, mais dans la différenciation que fait l'esprit des gens » (29). Car « tous les *sûtra* et toutes les écritures des Ecoles *Mahâyâna* et *Hinayâna*, ainsi que les douze sections des Ecritures canoniques ont été pourvus de la substance leur permettant de s'adapter aux différents besoins et aux divers tempéraments des hommes. » (30)

Que l'adaptation se soit globalement étendue aux communautés humaines, aux génies raciaux, aux civilisations, que, réciproquement, elle les ait marqués de son influence, n'infirme en rien ce premier principe. Vingt siècles et plus de vie relativement autonome des Ecoles accuse les différences formelles, à quoi s'ajoutent les tentatives d'emprise du pouvoir temporel (31). La notion de conformité au Bouddhisme primitif est ainsi dépourvue de sens, note M. Frithjof Schuon : demande-t-on « quelle est, parmi les branches d'un arbre, la plus conforme à la racine » ? (32) C'est la même sève, issue d'un même sol, qui produit la diversité des branches : l'hétérodoxie ne caractérise aucune d'entre elles, mais seulement les végétations parasitaires. C'est assez dire, comme le confirme Houei-Nêng, qu'« il ne peut y avoir deux voies dans la Loi du Bouddha ; il n'y a qu'une seule voie » (33).

Pierre GRISON.

---

(29) *Op. cit.*, p. 124.

(30) *Ibid.*, p. 64.

(31) On sait ce qu'il en est de nos jours à cet égard, et non seulement en fonction des événements du Viêt-Nam : dans tous les pays d'obédience *theravâdin*, le Bouddhisme est — officiellement ou non — « religion d'Etat ». En Chine, le peu qui en subsiste a reçu la cagoule de l'inquiétante *Buddhist Association of China*. Le Tibet a cessé d'être. Partout, le *Sangha* est menacé de modernisme, de « progressisme » ou d'extinction différée.

(32) *Images de l'Esprit* (Paris, Flammarion, 1961), p. 170.

(33) *Op. cit.*, p. 52.

LES LIVRES

René Nelli, Ecritures cathares, (Denoël 1959).

M. René Nelli a publié, il y a quelque temps déjà, une traduction de tous les écrits cathares qui sont parvenus jusqu'à nous. Ils se réduisent d'ailleurs à peu de chose, les sept petits traités formant le *Livre des deux principes*, le *Rituel romain* dit de Lyon et le fragment de *Rituel latin* publié en 1939 par le R.P. Dondaine.

Le nom de *cathare* (pur) a été attribué à des groupes originellement différents, au XII° siècle, en Allemagne, puis en Italie et en France. On ne le connaît que grâce à des témoignages fragmentaires, qu'il faut compléter, si l'on peut dire, par les procès-verbaux des notaires de l'Inquisition, évidemment partiaux par leur fonction même. C'est au début du XI° siècle que le mouvement religieux connu sous le nom de catharisme fit son apparition en Occilogne, en Allemagne et en Angleterre au cours du XII° siècle. Une certaine identité entre les conceptions de Manes et celles des cathares sembla établir une filiation aux yeux des contemporains. Les cathares champenois, brûlés en 1239, passaient pour les disciples attardés de Fortunat, évêque manichéen d'Hippone, chassé par saint Augustin, manichéen lui-même en sa jeunesse, Fortunat, exilé en Champagne, aurait converti les ancêtres des cathares du XII° siècle. Raymond Féraut, troubadour du XIII° siècle, affirma que les manichéens de Toulouse étaient les descendants de ceux qui furent chassés d'Arles au IX° siècle. Des historiens supposent que les cathares de France et d'Italie ont emprunté leur système dualiste aux églises bogomiles de Macédoine et de Bulgarie, qui s'étaient constituées en ces pays au début du X° siècle. Car Nazaire, évêque patarin (ou cathare) d'Italie avait fait le voyage de Bulgarie pour s'assurer de la véritable « orthodoxie » cathare. Le dualisme de ces Bogomiles remontait semble-t-il à l'ancien manichéisme par l'intermédiaire de l'hérérie paulicienne, violemment combattue par les empereurs d'Orient, qui chassèrent ses tenants d'Arménie et les déportèrent en Thrace et en Macédoine au VIII° siècle, là, où, un siècle plus tard les Bogomiles devaient se manifester. Ce qui, en définitive, semble donner la filiation suivante : mazdéisme, gnose, manichéisme, pauliciens, bogomiles et enfin cathares et albigeois. Mais en réalité il n'y a pas là une question historique mais idéologique, un problème

permanent qui est celui du mal. La preuve en est donnée par le fait qu'il existe encore aujourd'hui un centre d'études cathares, qui, depuis 1950 publie à Arques (Aude) une revue trimestrielle les *Cahiers d'études cathares.* Ajoutons que le catharisme a eu trois centres de diffusion en Europe, le milanais avec le château de Monteforte, le midi occitan avec Toulouse et le château de Montségur et la Champagne avec le château de Montwimer.

***

Il est fort difficile de connaître exactement les positions théologiques des cathares. Les érudits supposent que pour eux Dieu, perfection absolue, ne pouvait avoir créé le mal et que par conséquent le monde était l'œuvre d'une autre puissance, le démiurge, responsable de la matière. Qu'il ait existé une parfaite égalité entre les deux principes ou une relative subordination, le mal n'était pas pour les cathares comme pour les scolastiques une notion purement négative et comme un oubli de l'esprit. L'esprit toujours impeccable par nécessité ne pouvait être lié aux maux de la terre. Bien qu'attachés par leur foi aux Evangiles, les cathares ne pensaient donc pas que le Christ se fut incarné. Spiritualité pure, il ne pouvait pas avoir participé à la vie du monde. Sa mission avait consisté à révéler aux hommes leur véritable devoir qui consistait à fuir tout ce qui les rattachait à la matière, le mensonge, le sommeil, l'oubli, le plaisir des sens, et même le mariage, qui perpétue la chute. Leur principale vertu était le courage nécessaire à l'homme pour surmonter les limitations que lui impose le mal. Ce qui explique leur notion de l'*endura,* ou jeûne rituel, pouvant aller jusqu'à la mort volontaire par inanition, qui n'était sans doute pas de pratique courante, mais se situait dans la logique de leur foi. Étant donné la rigueur de cet « angélisme », on conçoit que le nombre des « bonshommes », comme on les appelait en Occident, n'ait jamais été très considérable. Il existait d'ailleurs chez eux une hiérarchie qui comprenait trois degrés de perfection, les auditeurs, les croyants et les parfaits. Les croyants recevaient le *Pater* et les parfaits le *Consolamentum,* généralement à l'heure de la mort, sorte de baptême spirituel destiné à unir l'âme à l'esprit. Une fois *consolé* le parfait devenait libre d'une liberté fort supérieure à celle que suppose le libre-arbitre humain qu'ils attribuaient d'ailleurs au démiurge.



Si le catharisme subsiste encore sous des formes diverses ou larvées, c'est qu'il agite deux questions capitales les plus humainement insolubles, celles du mal et du libre-arbitre. Pour finir, questionnons les philosophes. Pour Aristote le bien réside dans l'équilibre entre des excès opposés et le mal est justement un excès ou un défaut.

Pour Pythagore le bien est l'unité, le mal la dualité. Pour Platon le Bien domine, mais il existe cependant dans chaque être deux âmes la Même et l'Autre.

Si l'on se place au plan de la métaphysique, on peut douter que la question du mal se pose. En tous cas Leibniz répondrait que le mal est la limite et sur ce plan la limite de la vérité est l'erreur. Si l'on se place au plan de la physique, on peut douter que le mal physique soit vraiment un mal, puisque ce mal, qui est douleur, est un avertissement providentiel qui annonce que la limite du bien est dépassée. Enfin sur le plan moral, qui est en fait le véritable domaine du mal, il est « péché » ou absence de rectitude de l'action, ce qui relève à la fois de l'erreur et du franchissement de la limite.

Est-il permis de dire que trop souvent le problème, s'il y en a un, semble avoir été toujours mal posé ? On ne peut s'empêcher de penser que trop souvent il y a confusion de registre, de plan de réalité et d'explication. Pour le bon sens et la logique mal et bien sont inséparables et on ne peut parler de l'un sans évoquer l'autre. Mais sur le plan métaphysique il ne peut y avoir ni bien, ni mal. La dualité rationnelle et humaine ne peut s'appliquer à la réalité divine et le problème du mal pourrait être considéré comme une notion de morale faisant une incursion illégitime dans le domaine de l'esprit.

Luc Benoist.

To'lo'i djuat, coutumier de la tribu Jarai, et *Prières jarai,* par Pierre-Bernard Lafont (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1963).

Les *Jarai* sont l'une de ces peuplades dites « primitives », mais attachantes, du Sud-indochinois, que les Viêtnamiens rejettent ou dominent sous le nom de *Moï* (= sauvages). Leur tradition relève de ce qu'on est convenu d'appeler l' « animisme », encore que le RP. Dournes se soit efforcé de montrer — non sans raison — que sous l'obscurcissement actuel du symbolisme apparaissaient les traces d'une cosmogonie cohérente et d'une spiritualité authentique. Au cas particulier des *Jarai,* signalons la très actuelle survivance des « Rois » du Feu, de l'Eau et du Vent, dont il est trop aisé de dire — ce que ne fait d'ailleurs pas M. Lafont — qu'ils sont seulement les « prêtres » d'un génie malfaisant, en négligeant leur rôle régulateur.

Après les *Rhadé* — qui sont les plus ouverts à la « civilisation » —, les *Sré,* les *Bahnar* et les *Stieng,* les *Jarai* se voient donc proposer une écriture romanisée et un coutumier figé. L'acte de la vie courante n'a pas encore cessé pour eux d'avoir valeur rituelle. Le coutumier n'est donc pas l'application d'une loi morale

« naturelle », moins encore celle d'une loi sociale conventionnelle, mais d'une logique réparatrice qui tend à rétablir l'équilibre rompu par la faute. Très littéralement, l'inceste est la cause de la sécheresse, l'impureté celle de la stérilité des graines. La rupture de l'ordre est celle de l'harmonie cosmique. Aussi la réparation rituelle, sous la forme du sacrifice, est-elle la règle absolue. Les « prières » — simples et belles de forme — rassemblées par M. Lafont, sont les invocations d'accompagnement du sacrifice : « *Que le génie sache que la cause a disparu, que la faute est effacée.* »

Pour difficile et méritoire qu'il soit, un tel travail est exactement semblable à l'institution d'un musée d'ethnologie : il s'agit — mais à l'intention des seuls curieux — de conjurer l'*oubli* de la tradition qui est la constante de tels peuples. On cristallise en fait un état décadent. Et l'on n'empêche nullement ainsi que s'accélère la décadence : les *Jarai* et leurs semblables sont condamnés, soit à disparaître, soit à survivre dans l'assimilation à la civilisation industrieuse de la plaine : la nuance est à peine sensible. Alors, le coutumier nous restera...

Pierre GRISON

De l'Astronomie à la Médecine : le Ciel, la Terre, l'Homme (tome V du *Traité de Médecine chinoise*), par le Dr. A. Chamfrault (Ed. Coquemard, Angoulême, 1963).

Selon un paradoxe qui nous est propre, la vogue actuelle de la médecine chinoise en Occident n'a pas pour conséquence une meilleure connaissance de la tradition sur laquelle elle s'appuie. Il est vrai qu'à la même heure, les communistes chinois et nord-viêtnamiens procèdent à une réhabilitation surprenante, mais purement pragmatique, des méthodes anciennes. De fait, si, en dépit de tous les efforts et de toutes les querelles, l'explication des « méridiens » est impossible selon la physiologie matérialiste, on n'en guérit pas moins effectivement par l'acupuncture.

Et c'est bien à contre-courant des idées reçues que, dans un précédent tome du même ouvrage, le Dr Chamfrault proposait à la sagacité de ses lecteurs une traduction du *Nei-king*, le vieux traité de médecine de l'Empereur Houang-ti. Il confirme ici qu'à son sens, la médecine chinoise s'explique mieux par l'emblématique de la cosmologie taoïste que par des assimilations abusives aux critères de l'Occident. En fait, que les fruits ne s'expliquent pas sans les racines.

Il faut quelque courage, aujourd'hui, pour le dire, et l'ouvrage valait d'être signalé, même si, pour un lecteur des *Etudes Traditionnelles*, son exposé discontinu et parfois touffu peut sembler manquer par trop de rigueur doc-

trinale. La Grande Triade du Dr Chamfrault ne s'appuie, certes, ni sur l'intuition immédiate, ni sur la science traditionnelle de René Guénon. Sur le plan qui l'intéresse ,le souci de l'application pratique et du comportement est limité, mais légitime.

Pierre GRISON

Spiritualité du Japon, par M.H. Lelong, O.P. (Julliard, 1961).

C'est un truisme, chez les voyageurs occidentaux, et notamment chez les missionnaires, que l'affirmation selon laquelle le Japon est doté, en fait de « religion », d'un esthétisme sentimental et vaporeux. Bien qu'avec infiniment de nuances et de talent, le R.P. Lelong ne développe pas un point de vue différent.

Certes, il a saisi toute la valeur de la « *perfection qui se fait oublier* », du dépouillement, de la « pauvreté » esthétique — ce qu'on appelle *seihin* — : atteinte immédiate de l'essentiel par la simplicité de l'expression. Qu'une telle perfection soit difficilement égalable n'implique certes pas qu'elle trouve en elle-même sa propre fin, ni que l'âme japonaise y trouve sa limite. Où est la « spiritualité » ? Le P. Lelong ne peut s'interdire de l'éprouver dans le « *climat poétique subtil* » d'Ise, chef-d'œuvre du *seihin*, mais intraduisible en langage didactique : c'est seulement dire qu'elle peut s'exprimer valablement par l'esthétique, aussi bien que par le dogme. Le contenu est indépendant de la forme. Mais la forme ne vaut que par le contenu.

La notion de l'esthétique comme « *phénomène religieux* » — étonnante sous la plume d'un prêtre — nous introduit ici aux pires confusions : elle n'est telle que relevant de l'art sacré ; or l'art sacré n'existe que comme expression d'une tradition authentique et complète. Elle l'est aussi, noterait M. Frithjof Schuon, comme « preuve de Dieu », comme reflet d'une Perfection que seule peut saisir une exceptionnelle « intuition visuelle ». Elle n'est donc, en ce sens, ni une « spiritualité », ni une « religion », mais littéralement une *théologie* : la perfection esthétique *parle* de Dieu. Comme *seihin*, elle possède encore une vertu d'ascèse, de dépouillement de l'accessoire : ainsi peut-elle être admise comme une « propédeutique du Zen ». Ni le Zen, ni le Shintô ne sont des « esthétiques », mais l'esthétique est leur mode d'expression privilégié, adapté à la mentalité d'un peuple que la sobriété naturelle introduit sans effort à la pureté primordiale. Disons encore que, dans le monde actuel, cette faculté demeure son unique et fragile sauvegarde.

Pierre GRISON

TABLE DES MATIÈRES

ERRATA

N° 377, mai-juin 1963

Page 102, ligne 13 : au lieu de « Cinq Apôtres »,
lire : « Cinq Ancêtres ».

Page 102, note (3), 6e ligne, lire : Cinq, nombre des Ancêtres », est le nombre de la Terre. Mais les 10 Ancêtres plus le *T'ai-ko...* »

Page 103, ligne 21, lire : « avec les cinq bonzes ».

Page 105, note (12), lire : « Cf. note 11 ».

Page 107, note (19), lire : Wang Yun-long.

Nos 378-379, juillet-août et sept.-oct. 1963

Page 148, note 2, ajouter un guillemet avant : *Seule*.

Page 150, ligne 17, lire : *principiel*,
au lieu de : principal.

Page 153, ligne 3, supprimer la virgule après : *chose*.

Page 156, ligne 9, lire : *relever*,
au lieu de : déclarer.
ligne 10 du bas, lire : *révélations*,
au lieu de : relations.

Page 157, ligne 2 du bas (texte), lire : *donc*,
au lieu de : dont.
note 2, ligne 1, lire : *émanationniste*,
au lieu de : émationniste.

Page 159, ligne 9, ajouter *est* après : *monde*.

Page 163, ligne 5, lire : ne peut pas *ne pas* être,
au lieu de : ne peut pas être.

Page 180, ligne 22, lire : *un gnostique*,
au lieu de : une gnostique.

Page 183, ligne 21, lire : *ni inévitable*,
au lieu de : ni évitable.
ligne 10, lire : *présence en Dieu*,
au lieu de : présence de Dieu.

Page 185, dernière ligne du texte : *Ton*,
au lieu de : ton.

Page 187, note 1, lire : *al-Ghawâlî*,
au lieu de : al-Chawâlî.

Page 188, ligne 2, lire : *voix*,
au lieu de : Voix.

Page 210, avant-dernière ligne, lire : *Siegmund*,
au lieu de : Siegfried.

Page 224, ligne 6, lire : *du* Bön-Po,
au lieu de : de Bön-Po.
lignes 7 et 8, lire : *prébouddhique*,
au lieu de : prébouddique.
ligne 8, supprimer les s après *confucianiste* et *taoïste*.

Page 227, note, ligne 8, lire : *Israélites*,
au lieu de : Israélistes.

Page 228, ligne 2, lire : *toujours*,
au lieu de : oujours.
ligne 3, lire : *tardif*,
au lieu de : ardif.
Ligne 4, lire : qu'on *ne* le croit,
au lieu de : qu'on le croit.

Page 229, ligne 4, lire : *rapport*,
au lieu de : raport.

Page 231, ligne 13, lire : *Essences*,
au lieu de :Esesnces.
ligne 18, lire : *Peaux-Rouges*,
au lieu de : Peau-Rouges.

Page 232, fin de la longue note, ajouter : *Paris* 1926 après *Amérique du Nord*.

Page 233, ligne 22, lire : *Odjibway*,
au lieu de : Odjbway.

Page 234, ligne 11 du bas (texte), lire : *attaché*,
au lieu de : ataché.

Page 236, ligne 15 du bas (texte), ajouter une virgule après *chamanes*.
ligne 11 du bas (texte), ajouter une virgule après *également*.
ligne 9 du bas (texte), remplacer la virgule par un point.
ligne 8 du bas (texte) : *Il* avec majuscule.
ligne 7 du bas (texte), ajouter une virgule après *socialement*.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1963